

经典通识讲稿

甘阳 主编

# 超越“新战国”

吴文藻、费孝通的中华民族理论

王铭铭 著





中国文化论坛  
China Culture Forum

## 经典通识讲稿

### 第一辑（四种）

- 甘 阳 《僭主奥狄浦斯》讲稿  
刘小枫 普罗米修斯之罪  
吴增定 《敌基督者》讲稿  
王绍光 波兰尼《大转型》与中国的大转型

### 第二辑（六种）

- 李学勤 《史记·五帝本纪》讲稿  
陈 来 竹简《五行》篇讲稿  
朱鸿林 《明儒学案》选讲  
朱苏力 《窦娥冤》与中国法律传统  
汪 晖 声之善恶：鲁迅《破恶声论》、《呐喊·自序》讲稿  
王铭铭 超越“新战国”：吴文藻、费孝通的中华民族理论

ISBN 978-7-108-04126-5



定 价：32.00 元

9 787108 041265 >

经典通识讲稿

甘阳 主编

# 超越“新战国”

吴文藻、费孝通的中华民族理论

王铭铭 著



Copyright © 2012 by SDX Joint Publishing Company.  
All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。  
未经许可，不得翻印。

### 图书在版编目 (CIP) 数据

超越“新战国”：吴文藻、费孝通的中华民族理论 / 王铭铭著.  
—北京：生活·读书·新知三联书店，2012.8  
(经典通识讲稿)  
ISBN 978-7-108-04126-5

I. ①超… II. ①王… III. ①中华民族—民族学—研究  
IV. ①K28

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 123754 号

责任编辑 张静芳  
装帧设计 张 红 朱丽娜  
责任印制 郝德华  
出版发行 生活·读书·新知三联书店  
(北京市东城区美术馆东街 22 号)  
邮 编 100010  
经 销 新华书店  
印 刷 北京鹏润伟业印刷有限公司  
版 次 2012 年 8 月北京第 1 版  
2012 年 8 月北京第 1 次印刷  
开 本 787 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 7.25  
字 数 112 千字  
印 数 0,001—5,000 册  
定 价 32.00 元

数字  
知识  
传播  
PDG

# 慢下来，静下来

## “经典通识讲稿”总序

甘 阳

中国文化论坛在 2005 年于北京香山饭店召开的首届论坛曾以“中国大学的人文教育”为主题，对我国大学本科教育的现状以及开展通识教育的可行性作了广泛的讨论。那次会上许多学者专家初步达成的共识认为，我国大学的本科教育应该大力推动通识教育的发展，而通识教育的开展则应该首先着重建设“核心课程”，特别是“中外经典文本研读”核心课程。在此共识基础上，中国文化论坛委托我从 2007 年暑期开始先后与清华大学、北京大学、复旦大学、汕头大学等合作开办了每年一次的“全国通识教育核心课程讲习班”。讲习班的具体



方式为每次请若干资深教师细读讲解若干经典文本，每天上午授课3课时，下午授课3课时，学员除必须参加上午和下午的课程外，还要求参加至少两次小班讨论（晚上）。目前这个纯粹公益性的讲习班已经连续举办了五年，每次接受来自全国各高校的正式学员二百人，加上旁听的人数常达四百人以上，对于传播推广通识教育的理念和实践起了相当大的作用。

这套丛书以讲习班部分教师的讲稿为基础，同时接受其他优秀的通识讲稿，目的即在让更多读书人分享通识教育的成果。我愿借此机会感谢这些热心通识教育事业的教师，感谢为历届讲习班提供教学场地和行政后勤支持的大学领导和同事，更要感谢参加历届讲习班的数以千计的学员。中国大学通识教育的发展有赖于大学领导、大学教师和本科生、研究生的理解与支持，幸运的是，现在这样的支持者正越来越多。

需要说明，中外经典文本细读当然不是通识教育的全部，而只是通识教育的一个部分或一个方面。我们之所以特别注重这个方面，说到底还是希望重新树立认真读书的风气。经典阅读的第一个要求是：Slow down！（“慢下来”！）而不是快餐式阅读。我相信，当今教育的最大敌人就是弥漫整个社会以至大学校园的浮躁之气和急功近利心态，而通识教育就其植根于古典

自由教育理念而言，首先必须提倡慢下来，静下来，克服现代人的浮躁气和功利心。许多历史悠久的欧美文理学院（liberal arts college）之所以今天仍然要求必修古希腊文和拉丁文，并不是旨在把所有学生培养成古典学家，而是希望通过学习这些并无实用性的古典语言让学生慢下来，静下来，从而成为能自由思考的自由人。

我想对所有的大学生说：大学四年，慌什么？毛什么？急什么？慢下来，静下来，开开心心读点书！

2012 年六一儿童节

## 目 录

### 讲 稿

- 3     第一讲   吴文藻与他的《民族与国家》
- 42    第二讲   费孝通与他的“多元一体格局”理论

### 文 本

- 93    民族与国家（吴文藻）
- 124   边政学发凡（吴文藻）
- 156   中华民族的多元一体格局（费孝通）
- 217   建议阅读书目



# 讲稿

本讲稿根据王铭铭先生在 2009 年 7 月中国文化论坛“第三届通识教育核心课程讲习班”上的讲课录音整理而成。

# 第一讲 吴文藻与他的《民族与国家》

## (一)

吴文藻这个名字，各位不一定熟悉，而对他的学生费孝通，大家肯定熟悉得多。若是细读吴文藻和费孝通的著作，你会发现，费孝通对吴文藻的“超越”，主要是经验研究上的，在观念上，却不是那么显然，在两者之间，更多是一种继承性的关系。

这两天，我们有六个小时，我会讲讲吴先生与费先生这两个人的一些共通的想法。我们可借此机会来看看两位前辈如何思考所谓“民族问题”。

## (二)

为什么要谈“民族”？“民族”这两个字，对于吴文藻和费孝通到底意味着什么？费孝通的一句话，能起画龙点睛的说明作用。费先生在1989年的一个会上（21世纪婴幼儿教育与发展国际会议）作了一个报告，他的报告题目是《从小培养21世纪的人》，报告里有这样一句话：“20世纪是世界范围的战国时代。”<sup>①</sup>这句话是我们为什么要讲“民族”的一个理由。所谓“战国时代”，对我们中国来说，就是没有大一统，诸侯自立为王，而且争着当“王中王”。每一个王都会想，我所管辖的范围是非常神圣、不容侵犯的，你若侵犯就是对我荣誉的污蔑。并且，因为是“战国”，所以王根据武力来扩张也成为正当之事。至少是从神话学的意义上，“战国”之前的天下是大家的信仰，但“战国”时，人们满足于把国家当作力量和信仰的最高单位。在天下时代，人们认为世界是由三

---

<sup>①</sup> 费孝通：《从小培养21世纪的人》，见其《论人类学与文化自觉》，北京：华夏出版社，2004年，168页。

个层次组成的：家，国，天下。国之外还有天下。到了战国时代，天下这个大格局就沦落了。为什么费孝通先生说 20 世纪是一个“世界范围的战国时代”呢？这当然是一种形容，不过它却是一种贴切的形容，对我们思考古今都有启发。

回过头去看，20 世纪经过了几个阶段，都跟每个民族想获得自己的至高无上的权力有关，而且对这种主权的景仰往往导致国家之间的战争。两次世界大战之后，由盟国制定了世界秩序的纲要，欲求使之成为世界政治准则，他们在制定这个纲要的时候，强调了任何一个民族都有自由成为一个国家。可是，到 1960 年代，问题就出现了。想建立自己国家的那些民族，很多是所谓落后于欧洲和美国的殖民地。当殖民地想建立自己国家的时候，前提是要反殖民主义，这样就诞生了一些基于部落社会重组的国家。这些国家往往很难说是一个民族一个国家。在 1963 年的时候，人类学界和社会学界有一次紧密的合作，即人类学者克利福德·格尔兹（Clifford Geertz）和社会学者爱德华·希尔斯（Edward Shils）合著之《旧社会与新国家》，对这

个问题有所反思。<sup>①</sup> 新国家这种东西很矛盾，一方面，所谓“后殖民的新国家”受益于西方世界秩序的基本观念；另一方面，在同一时期，“冷战”又出现了，国与国围绕着截然不同的意识形态，相互有了隔阂，世界被分为两大块，红色的一块和蓝色的一块。而恰恰是这两个体系，同时在推进新国家的诞生。虽然两者的意识形态截然不同，但是前提条件是共享的。苏联在 19 世纪末 20 世纪初的时候对马克思主义有了一个拓展。马克思主义是最先认为单单研究一个社会是不够的，还要研究不同社会构成的等级体系的这么一种理论。到了列宁的阶段，苏联理论家一方面对帝国主义的世界体系进行了有创意的阐述，另一方面又看到帝国主义留下的后患和社会主义的希望实际上是共通的。被殖民、被欺负的这些东方国家和部落社会想建立自己的民族国家，对帝国主义来说，这是后患，但这恰也是世界共产主义运动的希望。苏联理论家认为红色阵营可以利用东方与部落社会的建国运动来推进其事业的世界化

---

<sup>①</sup> Clifford Geertz ed. , *Old Societies and New States*, New York: The Free Press, 1968.

(或今日所谓之“全球化”)，于是也采用一种把民族和国家对等看待的“民族政策”。

围绕着“民族”，以“后社会主义”、“文明冲突”、“全球化”为理论思考的方式，20世纪社会科学进入到它的最后时刻。现在西方学界时兴一个概念叫“后社会主义”，所谓“后社会主义”，实质就是要把类似于“帝国”的那个红色国际体系消解为以民族为单位的国家。“后社会主义”跟“文明冲突”论有关。刚刚过世的政治学家亨廷顿（S. P. Huntington）发展出一个关于文明冲突的理论，这个理论还是不乏一些优点的，其提出者试图基于宗教和传统来看世界秩序，而不是基于国家和大块的意识形态体系来分析世界格局。文明冲突也可以说是“后冷战”、“后社会主义”的格局，不过这种冲突不是以民族国家为单位的。另外，学界也出现了“全球化”概念。“全球化”的前提还是国家，疆界的被穿透，就是“全球化”。20世纪后期，我们似乎看到，“后社会主义”带来了“冷战”的结束（这当然是资本主义阵营的理想了），文明冲突的理论好像跟“冷战”结束又是一个相反的东西（与它相伴的事件很多，比如“恐怖主义”这样的概念的出现），而



“全球化”呢？其实这不过也是与“民族”和“国家”相关的“超社会运动”。

费孝通说，20 世纪是个“世界性的战国时代”，我的理解是，这个时代，以民族为单位建立国家，成为一条世界性的纲领，但矛盾的是，国与国之间的竞赛，又是这个时代的另一大特征，从一定意义上讲，所谓“冷战”、“后社会主义”、“文明冲突”、“全球化”不过是“战国式竞赛”的具体表现。于是，我以为，我们甚至可以将 20 世纪视作一个“新战国”时代。

我们讨论民族问题，理由还可以用吴文藻先生在 1942 年发表的《边政学发凡》一文来说明。这篇文章中有这样一段话：

中国与西洋各国的国情不同。中国是开化最早的古国，在五千余年间，已造成了一个伟大的中华民族。中国应与整个欧洲来比，才能明了中国文化悠久的历史。中国以民族协和而统一，欧洲以民族冲突而分裂。中国政治思想，在过去可述者，例如古来华夷之辩，王霸之争；文化重于国家的观念；不勤远略，不尚武

功的信念；“以夷制夷”、“以蛮理蛮”之说；历代（特别是明清之交）的民族思想，及筹边治边的策论；清末种族革命论及大汉族主义；民元汉满蒙回藏五族共和之说。现在可述者，如西洋输入的国家主义、民主主义、社会主义，以及共产主义的思潮；国父手创的三民主义以及边疆民族政策的根本观念，包括最近“边疆施政纲要”所含一贯的道理；时人盛倡的大民族国家论；乃至有人主张准许蒙藏高度自治，将来在中华民族大一统的共和国中，极为自由地位的理想；中国文化为王道文化，西方文化为霸道文化之说；万邦协和，世界大同之说。中国正统文化，爱好和平，反对侵略；民族思想，开明一贯。此种优点，值得吾人发扬而光大之。<sup>①</sup>

把中国与整个欧洲比，这是我们今天没有胆量做的事。近代欧洲是什么？不就是罗马帝国曾经征服的“少数

---

<sup>①</sup> 吴文藻：《边政学发凡》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社，1990年，273页。

民族”（如英国、法国、德国）成为在世界上占有主导地位“民族”吗？这些“民族”近代以来自视构成一个文明世界，有别于包括两河流域、印度、埃及、中国、古美洲、东南亚在内的古代文明与另外一个人口稀少、地域广阔的“板块”——“原始社会”，构成后者之文化进化的目的地，政治革新的前景，经济成长的“指标”。吴先生说，今日的中国该跟罗马帝国来比，不该跟诸如英国之类的欧洲民族来比。如果我们采纳他的看法，按照吴先生的思路来比一比，那一定会发现一个有趣的情景：中国历史似乎预示着欧洲的未来。中国的“民族”并不简单等同于国家，于是，今日中国无需建立一个像“欧盟”那样的体系，因为那样的体系我们早已有之。而这是怎么实现的？我认为，吴文藻关心的，恰是这个问题。他提供的答案是，欧洲是以武力霸道为中心观念和制度形态，而中国是讲和平的。这个呢，也许有怀疑主义心态的大家不太相信。历史上，中国打来打去的事情也很多。我们可以模仿西方人来揭露我们中国人自己的“恶”，这毫无疑问。不过，实际上吴文藻最精彩的地方不是这，而是他那拿英国殖民政策来跟中国的民族政策相比较的勇气。吴先生认为，英国殖民政策值

得国内少数民族政策制定者的借鉴，大胆地指出，我们这个国家，本也有许多向外拓殖的历史。大家不见得有民国期间吴先生的勇气，尽管是这样，我仍然认为吴文藻不很成熟的文字背后有一种似乎让我蛮赞同的东西，好像我们的确有一种东西是跟欧洲不一样的，那个东西到底是什么？

我们最早的祖宗，很难说是“中国人”，我们知道周代的王可能是羌族人。这个历史事实决定了我们该如何理解宋以后蒙古族、满族对“中国”的统治。你可以说，蒙古族和满族也是中华民族的一部分，作为五十六个民族中的两个，统治过我们，这也不算什么。过去有不少学者花了毕生的经历论证蒙古族和满族这些曾经统治汉族的民族也是我们中华民族的一部分。外国人就不能理解为什么是这样的。硬要把元朝与清朝的统治民族说成是“中华”的一部分，好像让人不可接受，但前辈论证这些民族的“中华性”所费的工夫，好像也还是有点意义。我们如果认为自己的祖宗是周人，那么，周人与羌人的密切关系，好像也表明我们这个民族不是“纯洁的种族”，因之，前辈说异族就是本族，这个说法好像也很精彩。我们如何理解在西学里面看起来如此矛盾的中国“民族”？我们明天要讲

到费孝通，他是最有意思的中国式民族学家之一，他用一句话概括了吴文藻期待出现的这种智慧，那就是“你中有我，我中有你”。“中国”实际不简单是一个民族国家，而是一个超民族的大体系。这种大体系的性质到底是什么？除了武力之外，更重要的，使其能够延续、不断复兴以至让蛮夷接受的机制是什么？因为这样的问题今天的社会科学家大抵解释不清，“不可理喻”，所以，值得我们加以思索。

20 世纪的本质特征是以上说的“战国时代”，这就致使社会科学家在思考社会与世界时采用了“战国时代”的通用观念，这在学术上留下的最严重后果是：以“国”为任何学科的研究单位，而不是以吴文藻脑子里那种“混沌型”的“中华民族”为研究单位。

### (三)

以上所说，足以构成我们在社会科学中重新诠释“民族”、“国家”、“世界”之间关系的理由。

以下，我要先讲吴文藻的有关看法。

吴文藻非常关心中国对世界的可能贡献。读他的一些作品，我还感到，这位前辈主张，中国对世界能否有重大学术贡献，取决于我们是否能深入把握我们社会内部的关系特征。我自己认为，中国的内部关系不简单是上下关系。过去国内社会科学界对中国的研究，局限于将中国作为一个犹如民族国家那样的有疆域的国家的内部关系的研究，且将关系都归纳为上下关系（比如说中央与地方的关系、上级与下级的关系、国家与社会的关系）。我觉得，吴文藻的作品如果有什么精彩之处，那就在于，他认为中国的内部关系是上下、内外、你我关系的综合体。

对于关系的综合体的思考，不能说是从吴文藻开始的，大家可以再往前推，推到梁启超，再推到魏源，但是我们不能否认，是吴文藻用社会科学的专业语言对它作了阐述。

#### （四）

西方人理解世界，大部分的出发点是他们自己的文明，他们比较理解部落社会融合成新国家的情况，比较理解原

始文化如何变成政治文明（政治文明是有高度的民族历史自觉的社会）。而对于中国，他们则似乎碰到了问题，有不好理解之处。中国曾是一个欧洲人想象中的大帝国，与部落社会很不同，到 20 世纪也要“建国”，这时她的状态、她的心情，都不是习惯于认为非西方就是部落社会的西方人所能理解的。

我认为以文明的自高心态为特征的西方社会科学，有以上所说的毛病，这个毛病大致是从 18 世纪开始出现，19 世纪表现得更为直接，到 20 世纪则变得更为严重。20 世纪之前，“古典”社会科学还是有将世界文明的“中间圈”包括在内的做法，还是有将前面所列的古文明构成的范围视作一个相对独立的范畴来研究的可能；到 20 世纪，社会科学出现了将世界二元化的倾向，用传统、现代这种错误的历史时间概念来形容世界，将世界划分为自我与他者二元对立的格局，这就给其所谓“自我”（欧美等“先进文明”）之外的“他者”（其他社会）造成了不少严重的“误导”。由于政治智慧的缺失，“误导”已成“误失”。

不过，我不是说西学毫无价值，我还是相信，它的一些积累对于我们理解中国问题，依旧是有用的。比如，关



于“民族”，在我们真正读吴文藻的论述之前，有两个相关的西学脉络需要知道。

第一个脉络是关于 ethnicity 即族群性的论述。什么叫 ethnicity？作为整个群体，认为我跟另一个群体不一样，这叫 ethnicity。这种感觉是怎么来的？第一种解释叫作原生论。原生论又分为三种。第一种是社会生物学的原生论，认为人大体上都是依赖于一个亲属制度，依赖亲人在生活，因而人的基因里面必然有一种利他的、以团体利益为先的心态。你的族跟另一个族之所以不一样，第一个要素就是你和你周边的亲戚有社会遗传上的关系，你的生存欲望是靠你对别人的依赖来实现的。第二种是历史地理学的原生论，这是 19 世纪末到 20 世纪初，由俄国民族学家史禄国（俄文 С. М. Широкогорова，英文 Sergei Mikhailovich Shirokogorov）创立的。史禄国在法国接受了体质人类学和民族学的训练，回国后在圣彼得堡大学、帝国科学院做研究，26 岁（或 28 岁）成为帝国科学院人类学学部委员（1915 年），他的研究范围很广泛，包括了俄国后贝加尔、我国东北的通古斯人和满人。1917 年俄罗斯政权崩溃，史禄国流亡中国，1922 年至 1930 年，先后在上海、厦门、广东等

地的大学任教和做研究。1930年后在北平辅仁大学、清华大学任教，并到福建、广东、云南和东北等地进行过学术调查。史禄国是费孝通的老师，他认为，所有的民族的感受都是有基础的，这个基础主要是你在特定的地理氛围内，跟特定的他群交往的历史。这会让你感觉到，我们是一个民族，他们是一个民族。第三种是解释人类学的原生论，持这一说的人认为，文化是先定的那些偏见、那套感受和符号体系，这些自古有之，我们之所以感觉我们跟别人不一样，就是基于这一套古老的文化想象，来处理我们跟别人的关系与区分。

第二种解释流派叫工具论，他们认为这些原生论都是错的，认为任何民族的集体性认同都是出于功利的需要，特别是政治、经济等功利主义的需要。有不少人就用工具论的观点来批评中国的民族政策。

第三种解释流派叫建构论，建构论相对来说承认 ethnicity 有客观性，认为任何一个民族，自古以来都花费了很多心血在维持各种各样的疆界，这种疆界对传统的维持是极端重要的。因此，它更像社会学的功利主义，而不是政治学的功利主义。

对于 ethnicity，大致有以上三种解释方法。这三种方法兴许都有它们的好处，但我们暂且可以集中谈其中一条脉络。

第二个脉络是关于 nationalism 即民族主义或国族主义的论述。集中的 nationalism 的学术研究大概起于 1980 年代。刚才说的 ethnicity，你甚至可以追溯到 ethnos，就是史禄国的那个 20 世纪初的阶段；而关于 nationalism 的论述，则与 1980 年代出现的几本著作有关。1980 年代出现的三本书，导致整个人类学产生很多改变，别的领域也受其影响。这其中有两本书是比较重要的，一本是哲学家兼人类学家盖尔纳（Ernest Gellner）的《民族与民族主义》。盖尔纳认为，民族主义是现代性的必要条件，因为民族主义是一种普遍性的文化，只有这种普遍性的文化被建立起来了，这个国家才可能实现工业化。这个普遍性的文化是什么？就是教育体制。教育体制使得那种面对面的社会转变成不需要面对面的社会。什么是面对面的社会？就是你每天都生活在同一个村子里，每天都跟同样的人见面、聊天等等，是这样的一种传统社区。所谓民族主义是一种现代的交际方式，是远距离的，只有脱离了熟人社区的条件，才能进

人一个真正的现代工业社会。<sup>①</sup> 这本书影响很大，也有它的旧基础。我们中国制造的很多东西就是相当于这本书所说的，就是要通过一种新的教育体制的建立，来消灭内部的面对面的社会。例如，费孝通先生就喜欢致力于此，当然他也保有一点传统，他的乡绅主义，跟这个有点关系，但又有所不同。

第二本比较重要的书是《想象的共同体》，作者安德森（Benedict Anderson）。盖尔纳说民族主义是现代性的必要条件，被认为是社会学的论点；而安德森的这本书，被认为是人类学的观点。《想象的共同体》这本书的理论非常简单，但是写得相当精彩，富有想象力。总结起来，这本书认为民族主义就是一种新宗教，好比说，我们信仰这个国家，于是通过各种各样的新的祭祀方式，来塑造这个国家的象征，实现这个国家的统一和文化制度。<sup>②</sup>

第三本书是霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）的《民族与

---

① [英] 盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002年。

② [美] 安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海人民出版社，2003年。

民族主义》。霍布斯鲍姆通过写这本关于民族主义的起源的书，强调民族的历史只不过三四百年。<sup>①</sup> 他的另一本书《传统的发明》，对学界的影响也很大，他写了过去几百年来不同的民族为设想自己的过去而创造出很多符号<sup>②</sup>，引起了学界的很多关注。

以上，我们谈了一些跟吴文藻论民族有关的、目前在英文世界比较流行的说法。这些说法对我们理解吴文藻都有帮助，但是不完整。

## (五)

要理解吴先生的论述，也要先知道一点他的生平。

吴文藻 1901 年出生于江苏省江阴县，1917 年考入清华学堂，1923 年赴美留学。他最初的想法是学习自然科

---

① [英] 霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社，2000 年。

② [英] 霍布斯鲍姆、兰格：《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2004 年。

学。1905 年科举被废以后，中国的青年学子都想学自然科学和医学，吴文藻也不例外，但是后来他还是转向了社会科学。吴文藻是否像鲁迅和费孝通那样，为了医治社会而转向文学和社会科学？关于这点，他本人并没有细说。我们只知道，他到了美国之后，先是在达特默斯学院学习社会学，获得很高奖赏，后来转入哥伦比亚大学，受到美国现代派人类学的奠基人博厄斯（Franz Boas）以及人类学家本尼迪克特（Ruth Benedict）的影响。吴文藻的硕士论文研究的是“国父的三民主义思想”。他很有勇气啊，在美国读人类学，写的却是孙中山的三民主义，就好比是我在英国读人类学，写的是毛泽东思想（我没这么做）。他的博士论文写的是《见于英国舆论与行动中的中国鸦片问题》，很有意思。吴文藻在美期间思想很活跃，我待会儿要讲的那篇《民族与国家》，也是吴文藻 1926 年在哥伦比亚大学就学期间写的，文章发表在《留美学生季报》上。

吴文藻 1929 年回到国内，在燕京大学任教。燕京大学是 1919 年才建立的教会大学，有很多美国教授。从他 1929 年回国，到 1937 年“七七事变”之前，他做了很多事情。第一是讲课，难得的是，他是用中文讲课的，燕大是外国



人的大学，他的这一举动被认为是“社会学中国化”的开端。第二是培养专业人才，1940年代以后中国社会学、人类学、民族学很重要的一批人都是他带出来的，其中就包括费孝通。第三是提倡社区调查，这个方法可以说是国际上的根基的，但是，也是很有吴文藻的特色的。我写过很多文章，证明人类学并不是做社区研究的，但当年吴文藻硬是把社区研究当成一种普遍适用的方法。他认为世界上不外乎有三种文明：部落文明、乡村文明和都市文明；他主张这三种文明都可以通过社区调查来进行深入的研究。

抗战期间，吴文藻去了边疆，到昆明建立了云南大学社会学系。后来又到了重庆，在国民政府任参事。抗战胜利后，他作为中国驻日代表团的成员，到了日本，一直到1951年才回国。

吴文藻虽然受的是完整的美国式教育，但是他的思想有“左翼色彩”，这从他早期的著作就可以看出。他在哥伦比亚大学时就听过美国共产党主席的课，而且很感兴趣。他在后来的一些文章里提到一个观点：中国只有到了像苏联那样尊重少数民族的时候，才可以说是一个自由平等的国家。吴文藻可以说是教会大学和美国大学培养出来



的一个有左翼观点的知识分子，但是他不相信马克思主义的唯物论，他跟唯物论保持一定距离。这就使得他以及他的徒弟们跟中央研究院的那些老专家们不一样——那些人虽然也有左倾的，但基本上是属于国民党右派那个系列的。

“院系调整”后，1953年吴文藻到中央民族学院任教，随着国内政治形势的变化，他也经历了“反右”、“文革”的狂风暴雨。在冰心《我的老伴吴文藻》这篇文章里，有一段说到，他被打成右派之后，有相当长一段时间还是帮着校订《民族问题三种丛书》，而且也写过一些东西，但是这些东西都是不署名的。<sup>①</sup>

尼克松访华的时候，他们这些人当然要出来，因为他们被认为是英美派的知识分子。

后来，吴先生又做了一些翻译工作，其中之一就是翻译韦尔斯（H. G. Wells）的《世界史纲》。这本书其实很重要。

1985年吴文藻就过世了。

---

<sup>①</sup> 冰心：《我的老伴吴文藻》，载吴文藻：《吴文藻人类学社会学研究文集》，14—15页。

对于吴文藻的生平我没有直接知识（我没见过他）。1985年的时候我本科刚毕业，愣头愣脑，读的是民族史，本该试着去认识吴文藻，但却没有对他给予必要的关注。与大家一样，我关注更多的，反倒是费孝通先生。1989年我从考古学“叛变”到人类学，就是因为费孝通的《乡土中国》的再版。这本书让我觉得学术可以如此精彩而“有用”，我当时误认为考古学精彩但没用，现在后悔不及。后来我到北大工作，才对吴文藻有了间接印象。因为北大社会学所是费孝通先生主持的，费孝通在文章言谈里面偶然就会说到这些事。我再看吴文藻的文章，就觉得这个老先生不简单。

吴文藻和费孝通的不同在哪里？吴文藻是老师，而费孝通是个聪明的学生。作为一个老师，吴文藻并不追求自己发表文章之类，他只不过是希望自己的学生能成为“费孝通”，这样费孝通就冒出来了。费孝通在晚年写过一篇《开风气，育人才》，说吴文藻为人师表的作风很好。<sup>①</sup> 这

---

<sup>①</sup> 费孝通：《开风气，育人才》，载王庆仁等主编：《吴文藻纪念文集》，北京：中央民族大学出版社，1997年。

让我对吴文藻景仰有加。我们这个时代需要很多吴文藻这样的人、这样厉害的老师。

## (六)

接下来我们来读他的《民族与国家》。这是吴先生写过的数十篇文章之一，也是其中的早期作品，写于1926年。

1926年是中国的社会学、人类学、民族学这三门社会科学真正开始享有自己学科“待遇”的一个年份。在此之前，我国有很多独立的思想，但是社会科学停留在翻译层面。到1926年，因各种原因，中国的一批学者想要建立自己的“西学”。这一年，在我们这个学科出现了两篇很重要的文章，是在中国的学科体制建成之前出现的思想，并引领了学科的发展。人们写学科史，多从机构史出发，其实，个体的优秀知识分子的文章，才是决定性的因素，它们决定了学科后来的走势。思想史决定了机构史，真正的机构史大概开始于1929年，当时中央研究院已经成立了，有民族学的专业，也有社会学的专业，同时，燕京大学迎

来了本土学者，之前的那些老师要么是外国人，要么是只会讲英语的中国人。从这时候起，中国的学者开始渐渐地摸索这个学科的建制。在此之前，1926年出现的蔡元培的《说民族学》和吴文藻的《民族与国家》，可以说是思想的开拓。

《民族与国家》这篇文章有一个导论，引了《论语》中的一段话，我们要先把这段话的意思了解清楚，才能理解这篇文章。从导论来看，他写这篇文章的意图，就是给“民族”和“国家”施加比较严谨的定义。<sup>①</sup>第二段说到孙中山对民族与国家的定义，他认为孙中山做了很好的澄清，但是还不够清楚。孙中山说 nation 这个词有两种解释，一是民族，一是国家。<sup>②</sup>孙中山的定义很像我们后来接受的斯大林的定义，斯大林对民族定义的四个标准大家都知道，它们是共同语言、地域、生活方式，还有心理。斯大林这个民族定义基本上也是受史禄国的启发。但是不同于

---

① 吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，19页。

② 同上书，19—20页。

斯大林，孙中山的脑子里还保有血统的观念。接下来吴文藻又说了张慰慈对民族与国家的定义。<sup>①</sup> 张慰慈是中国近代政治学的创始人，他的关于 nation 的论述，跟孙中山的差得不多。吴文藻总结了孙中山和张慰慈的观点，提出两个重点：第一，孙、张两人都认为 nation 这个词在汉语里面可以被表达为两个意思，一为民族，一为国家；第二，两人都“未严民族与种族之分，国家与政邦之分”。民族、种族、国家、政邦，这四个概念，在吴文藻看来是不一样的。这篇文章接下来的篇幅，是它的核心内容，它围绕这四个概念的不同和关系的演变，来陈述他对西方的民族与国家之间关系论述的一个历史的理解。这一理解又是为了回过头来说明，把 nation 混同于 state 是不对的。<sup>②</sup>

吴先生首先把种族与民族做了一个清晰的区分，说种族是一个生物学的概念，而民族是一个文化人类学或社会人类学的概念。<sup>③</sup> 这是什么呢？有一个通常的理解就

---

① 吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，20—21 页。

② 同上书，21—36 页。

③ 同上书，23 页。

是，你不要认为黑人是一种民族，黄种人是一种民族，不要靠体质特征来区分民族。也就是说，在这一点上，他不同于我刚才提到的生物学的原生论。民族是由文化导出来的，而不是由身体导出来的，是“我”长期浸染于某一个文化当中，使得“我”属于这个文化，成为这个文化的一分子，由此可以说“我”是属于这个民族的。

政邦和国家的区别是什么？大概是 polity 和 state 的区别。polity 的原型是什么呢？吴文藻的背后肯定有一个想法，就是希腊的城邦政治到国家理论兴起之前的这一漫长的过程当中，人们谈政治的时候，不见得把政治归属于某一个政府，这时候有一种政邦的思想，当然这个政治是集体的。而国家，就已经是一个体制化的东西了，所以要把政邦那个时候的影响和黑格尔以来的关于国家的论述做一个区分。<sup>①</sup>

分析了这四个概念之后，他就开始对 19 世纪末欧洲关于民族论述的几个重要人物做了一个谱系性的说明，他称

---

<sup>①</sup> 吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，22—24 页。

为“三大关键”，分别是德国的柏伦知理，法国的吕南，以及英国的席满恩。<sup>①</sup> 对于柏伦知理的民族思想，吴文藻的总结是，它是一种客观的民族定义，也就是说，是以一种政治事实来定义民族。吕南的定义则是主观的，他认为民族是可以主观选择的，我可以投票说我们是什么族。英国的席满恩继承了吕南的很多思想，但是提出了相对来说不那么极端的、比较能够接受的一种综合的定义，他说：“民族性者，乃一种团体意识之外表也；此团体意识，寄托于一定之家乡邦土之上，富有特殊之强度，特殊之密度，及特殊之尊严者也。民族者，即借此种团体意识而结合之人群也。”<sup>②</sup>

经过前面的梳理之后，吴文藻开始进入对中国的论述。他认为最好的民族定义是梁启超的。他在文章中引了一段梁启超的论述：

最初由若干有血缘关系之人，根据生理本能，互

---

① 三者思想的比较详见吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，25—28页。

② 转引自同书，28页。



营共同生活，对于自然的环境，常为共通的反应；而个人与个人间，又为相互的刺激，相互的反应；心理上之沟通，日益繁复，协力分业之机能的关系，日益致密；乃发明公用之语言及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜；经无数年无数人协同努力所积之共业，厘然成一特异之“文化枢系”；与异族相接触，则对他而自觉为我。<sup>①</sup>

梁启超写于 1905 年的文章《历史上中国民族之观察》，是有双重的民族定义的。一方面，他认为境内所有的民族都是如此生发出来的；另一方面，这样一个概念还可以被应用到理解这个族和那个族的交往，融合成一个更大的中国民族。<sup>②</sup>

吴文藻比较倾向于梁启超的观点。

参照中外昔今之说，吴文藻对民族下的定义是：

---

① 转引自吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，29 页。

② 梁启超：《历史上中国民族之观察》，见其《饮冰室文集点校》第三集，吴松等点校，昆明：云南教育出版社，2001 年，1678—1691 页。

民族者，乃一人群也；此人群发明公用之语言文字，或操最相近之方言，怀抱共同之历史传统，组成一特殊之文明社会，或自以为组成一特殊之文明社会，而无需乎政治上之统一；当民族之形成也，宗教与政治，或曾各自发生其相当之条件的效力，第其续续之影响，固非必需也。故民族者首属于文化及心理者也，次属于政治者也。<sup>①</sup>

这个观点不同于 ethnicity 的工具论，他认为民族的诞生并不是由一些阴谋家或个人为了利益而创造出来的，还是有一定的历史，有共同的积淀；因而，这个观点很像原生论的观点，但是又不同于生物学的原生论，也不简单等同于解释学的原生论，虽然有一定的历史地理学的因素，但更强调的是特殊文明社会。这是一个文化差异的理论，但又有一定的梁启超的进化主义的思想在里面。如果把这个观点和建构主义相比，你我区分是建构主义观点的核心，

---

<sup>①</sup> 吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，30页。

而在吴文藻的观点中，因为有共同的文字或语言，有共同的历史传统，因此他们相信他们是一个文明社会。从这点来看，对吴文藻而言，民族和民族之间的疆界并不是很重要。

吴文藻下民族定义，将民族和国家这两个概念区分开来，认为民族是文化的，国家是政治的。他说：

西方往者大都以国家为人类中之最高团体，国家与社会，视为同等；我国则久以国家为家族并重之团体，国家之意识圈外，尚有天下。<sup>①</sup>

也就是说，不以一个至高无上的国家的观念来笼罩作为一个文化自觉团体的民族。他认为国家和民族是可以分开来说的，这是因为中西的传统不同。关于这个差异，吴文藻没有进行更深一步的挖掘，但是我认为他是看到了这个差异的，这值得我们关注。

当你认为国家是至高无上的时候，你的第一个要求是

---

<sup>①</sup> 吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，32页。

什么？你需要一个像神一样的人来笼罩你生活的整片国土，那就是“王”；而当你把国家看成是家庭关系的延展的时候，对这个“王”的需要并不首要。一个国家假如是奠定在对一个绝对的王的信仰之上，则必然会走向把国家当成是笼罩生活世界的一个体系；而当你把国家看作只不过是生活世界的一个中间环节，甚至这个环节并不基本，也起不到笼罩其他的作用，那么，这个意义上的国家，甚至可以倒过来说，是文化所创造的。具体来说，是什么创造的呢？是一个人伦的体系在缔造国家。我想，这不能说是吴文藻一个人这么想，那个时代很多人有这个想法。这是值得我们关注的。

能够再往下延伸的另一点是：当你不采用这种“王”的思想去看一个民族的时候，你对他族的感受是不一样的。他的民族定义里面仅仅说的是“一个文明社会”，这意味着，我们认为我们和别人的差异仅是相对的，因为是有了一种文明使得我们成为一个民族。

当时中国的“主流思想”，是通过中央研究院等机构、大学的民族学和史语研究来表达的，学者研究的是作为一个整体的中国，尤其是其内部民族融合的历史，意图是为

中国文化的同化提供历史与民族志的参照。这个融合的观点，直接受到了美国的民族融合政策的影响，甚至可以说更严重地受到了我们刚才讨论到的盖尔纳所回望的民族主义思想的影响。这个观点强调教育的作用，主张通过教育来促进国家内部的文化划一化。同化是当时大家觉得应该接受的。因为反满和后来的反日的关系，很多人认为中国不应该分成这么多的民族，不应该承认我们内部存在那么多的差异。

我们从吴文藻的论著里面能看到“自由主义”的一面。在他的脑子里面，国家内部的文化差异并不使人担忧。之所以如此，我认为有两个原因。第一，自然而然，因为你是个华人，当你是个华人的时候，你对内部的差异相对来说不那么担忧。不过，吴文藻接受了结构—功能主义的观点，这一观点旨在揭示社会内部为什么是一个整体，它的解释是，社会各个部分是紧密相联的，所以成为一个整体。吴文藻接受这个观点。但他并不因为其影响而过分地强调整体，而仍然相信一个社会可以既是一个整体，又可以是多个整体，就像民族与国家的关系一样。我认为这是作为华人的他比较容易做到的。第二，如刚才所说，吴

文藻是一个有“左翼色彩”的人，当时所谓的“左”，大抵指一些比较能宽容多样性、对现代性不简单全心拥抱的观点。这两个因素导致吴文藻既像新儒家在谈天下，又很像“左翼”在谈论怎么在凝聚全国力量的同时尊重国内的差异。

## (七)

几年前我在一篇题为《民族与国家——从吴文藻的早期论述出发》的文章中复述了吴文藻先生的看法，今天没有必要对复述过的再加复述，但有必要谈谈我在阅读这篇旧作时生发的感想。

“中国民族”与后来的“中华民族”概念，在社会科学观念形态上一向面临着被指责为“反逻辑”的危机。就社会科学 nationalism 观念史的研究看，无论是“中国民族”还是“中华民族”，“逻辑上”都很难说是一个“民族”。恰是因为这样，所以我们才需要不断从血缘、神话、地缘、制度等等侧面重申自己构成一个“民族”，也

恰是因为这样，1980年代以来，欧美出现了很多研究中国民族问题的专家，他们或以 ethnicity 为侧面，反映“中华民族”的观念困境，或以 nationalism 为侧面，反映中国民族融合的政治问题。

按说，没有一个国家不是多民族的，所谓“民族国家”不过是社会科学 with 政治观念的理想形态。当我们提“中国民族”、“中华民族”的内在矛盾时，不免会联想到英国人说 British 这个词带有的同类问题，特别是 British 之下的苏格兰、威尔士、爱尔兰问题。

吴文藻先生试图以民族与国家关系的不对称性来解决“中国”与“民族”之间的矛盾，他与梁启超一样，用两个意义上的“民族”来对待本可能是同一属性的事物，他认为这样做，矛盾就可以解决。

吴文藻在《边政学发凡》一文中更微妙地把这个问题展示了出来，他巧妙地把沿海地区的自然疆界和西部三面大陆的边疆这两个问题结合在一起。大家如果有心，可读一下《边政学发凡》这篇文章。读了之后，你一定会知道，他在那篇文章里处理的不简单是民族问题，而是中央和区域的独立性之间的关系，而这些，在《民族与国家》



这篇文章里就已经埋下了伏笔。

逻辑上讲，从梁启超一直到今天，民族学家之所以用“中国民族”、“中华民族”这个概念，根本原因是近代史上我们被发达国家所挤压，被挤压就会生发民族认同。

吴文藻先生之所以有他那种特殊的民族主义，也可以说是因为他对国际的挤压有自己的反应。不过，吴先生的“对策”比时下一些现代主义者的“对策”要温和得多。

我们今日的许多民族论述，也是在挤压下产生的。不少学者因之欲求抛弃民族论述，认为应把少数民族改为“ethnic groups”，以便更好地将他们搭配到“中国民族”中。这是什么意思呢？“中国民族”的概念是以国家为基础来创建一个有国际竞争力的民族认同。为此，也有学者主张减少以至取消民族区域自治，建立一个整体化的强大国家，以对内部加以“绥靖”，对外部加以“抵御”。

消除国内内部文化与利益差异，是各国建设现代性的主要策略，这点正是那些主张去除国家内部民族差异的学者所考虑的。这“对策”确实有其务实的一面，但仍旧不能摆脱费孝通先生概括的“世界性的战国时代”的圈套。这“对策”固然有助于减少国家内部的利害冲突，

有助于“强国”，但它似乎又是对欧洲中心的世界性的国族体系的被动接受，它的实现，会将我们拖回“世界性的战国时代”。

“世界性的战国时代”导致的观念后果就是民族和国家的对等性被视作准则，用来衡量自己，或衡量别国。尽管这依旧是21世纪初的“国际范式”，但其导致的社会科学的重复论证，实在也有负面的效果。

读吴文藻的有关论著，你会有一种感觉，他有如此大的自由度，能一方面追求概念的清晰，以空前的清晰度，把种族和民族区分开来，把政邦和国家区分开来，一方面又在观念上刻意保持对“混沌”的敬畏。他把民族定义为文化性质的，把国家定义为政治性质的，意思就是要同时运用清晰化与“混沌化”（固然所谓“混沌”，不过是我们对他的语言的怀疑，而事实上，吴先生的本意，可能还是清晰化）的学术语言，想赋予社会科学以足够的灵活度。

吴文藻说：

民族跨越文化，不复为民族；国家脱离政治，不成其为国家。民族跨越文化，作政治上之表示，则进

为国家；国家脱离政治，失政治上之地位，则退为民族。民族与国家应有之区别，即以有无政治上之统一为断。<sup>①</sup>

意思是说，民族如果超出了文化定义的范畴，往前走一步，就变成国家了；国家如果丧失了政治地位，就退为民族了。你如果把这个观点说给一个英国人听，他会是什么反应呢？对此，他一定会不怎么理解。我们可以想象，如果一个民族脱掉文化的外衣，而带上政治的外衣，就成了一个国家。这有无数的例子，在中国有很多，不只是少数民族。但是，当一个国家脱掉政治的外衣，而成为一个民族，这样的例子多吗？在吴文藻的结论里，没有一个国家拥有持久如一的文化，所有的国家都是多民族，只不过是历史脱掉政治或文化的外衣在不断地往前走。这是不是常态？如果他还健在，我会向他讨教：什么是“民族生活”的常态？

---

<sup>①</sup> 吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，36页。

多元一体的民族理论，首先是一种“自相矛盾”的理论，它曾将我们引向了1950年代以后民族建设的那条道路。我相信那条道路还没有走完，在2009年10月大庆时“五十六朵花”还是在庆典上出现了。我们的民族概念依旧还会有矛盾，尤其是当我们这些学者依旧宁愿选择“务实地”接受“世界性的战国时代”所规定的游戏规则。

然而，被我们视作矛盾的东西，在吴先生看来似乎不仅是中国的实情，而且若加以社会科学的概括，则亦可以成为解决文明冲突问题的手段。当他将中国比作欧洲时，就包含了这层意思。这层意思在康有为那里也曾被明确表达过，康有为认为，帝制下整体的庞大与文明的丰厚，是面对西方的中国之一大优势。20世纪初，康氏游欧洲十一国，在《意大利游记》中比较中西文明得失，论及中西“治化之广狭”时说：“罗马之政权，只三十族之罗马人有之……夫意大利之方域，当今世仅能比我直隶、云南之一省。而当罗马时，尚杂蛮族未开化者无数，则正云南之比耳。而意大利之民，率皆罗马掳掠他国之人以为奴隶，实未平等，不得比于人数。各郡邑未立学校，全国未有科举，故罗马极盛时，学者号称七六万，亦不过罗马城中人士

耳。”<sup>①</sup> 读吴文藻的文章，我时常想，他那既逻辑又矛盾的心态与康有为的心态有着连续性，我时常想，他是否认为这种双重心态恰是世界和平的前提？吴文藻的学生费孝通在晚年提出一个“文化自觉”的概念，他相信，“中华民族”内在的复合性若得到充分认识，将有助于解决世界问题。

## （八）

之所以讲吴文藻，是因为我想现在我们有必要回归到他那里，找一找我们到底有哪些需要重复，找一找我们到底能往前走多少；有必要模仿列维－斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）笔下的佛教徒，塑造一个又一个完全相似的佛像（这些佛像的伟大之处恰恰不在于差异，而在于相似性和重复）。我在这堂课上罗列了费孝通“世界性的战国时代”

---

<sup>①</sup> 康有为：《欧洲十一国游记》，北京：社会科学文献出版社，2007年，142页。

及吴文藻对中西差异的看法，罗列了西方关于 ethnicity 和 nationalism 的论述，尤其是将西方关于 ethnicity 和 nationalism 的论述拿来跟吴文藻比，我发现，时下关于 ethnicity、nationalism 的论述虽有精彩的方面，但跟吴文藻的论述相比，其复杂性和精密性少得多，当下的研究者似乎更愿意停留于“世界性的战国时代”所设定的套套，相比而言，吴文藻的论述似乎还更贴近我们的现实（不只是我们中国的现实，而且是世界的现实）。至于他所说的到底意味着什么，他笔下的民族与国家相分离的政治体制是什么，对世界意味着什么，我不认为有人给予了妥善的解答，因而这些问题便应得到社会科学研究者的更多关注。

## 第二讲 费孝通与他的“多元一体格局”理论

### (一)

在上一讲中我们讲到，吴文藻这个人雄心很大，他谈的问题，在今天社会科学范畴内很难理清。我们今天更愿意懒惰地借用现成的西方概念，来实现自我认识，以此方便地展开我们的研究；而他则比我们更有胆量去挑战西学，他认为，我国的社会科学假使仅仅依靠欧洲那套民族和国家的概念来展开自己的研究，那就会犯不顾及中国历史实际的错误。

关于吴文藻，今天有一二点要补充。

吴文藻对社会科学在中国的建立，有一套他自己的想法的。1941年他在《三民主义周刊》上发表了一篇文章，题为《如何建立中国社会科学的基础》。我觉得这篇文章



内涵丰厚，是费孝通先生等一代学者的成长的背景；有这样的老师，带出来的学生必然有这样的关怀。吴文藻把中国社会科学基础的第一项列为“人才”，认为“突出人才是发展科学的第一要素”。<sup>①</sup>他主张在任何一门学科里面都首先要造就一批通才。这“通才”，意思跟我们今天多数学者所谈的不大一样。今天多数学者的观点是，通才是兼通诸学科的人才，难听点说，这相当于“万金油”。吴文藻所说的通才则是指一门学科的思想的引领者。在他看来，一门学科要有它的大师，但大师还是以本学科为基础的。吴文藻认为，社会科学领域的通才要有一个特质，就是具备中国人文学的传统素养，不仅要通社会科学的基本思想，要能提出社会科学的大问题，同时要在中国人文学的传统上来思考这些问题。<sup>②</sup>

吴文藻这篇还谈到一些其他观点，这里我就不赘述了。

上一讲的内容到底能引向什么结论？我说吴文藻的社

---

① 吴文藻：《如何建立中国社会科学的基础》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，254页。

② 同上书，254—256页。

会科学观一方面以概念的清晰化为特征，另一方面则有“混沌”的色彩。关于这点，还需要有所说明。

“中国”作为社会科学的研究对象到底指的是什么？在这方面，吴文藻的《民族与国家》给我们提出了富有启发的意见。从吴文藻半清晰、半混沌的状态再往前推，我们得出的结论是：这个意义上的“中国”，假如它是一个国家，它一定是超民族的、超社会的国家，因这国家里面包含各种各样的民族，各种各样的社会；甚至如果我们采用文化的概念的话，我们也不能简单地说有一个统一的中国文化；假如这个国家有一个文化传统的话，那一定是超文化的文化。

20 世纪社会科学以国家为单位来研究，一个不怎么符合这一概念的“国家”碰到了很多问题。20 世纪，中国要适应时代，只好变成非超国家的国家、非超民族的民族，最好是规规矩矩地在一个国际的国家格局下生存。

吴文藻认为通才应当具备中国人文学的素养，这也预示着，中国社会科学研究的任务十分沉重，一方面要对西学有充分的理解和把握，另一方面要有人文学素养。按我的理解，此处所谓人文学素养，是指一种传统

给予我们的能力，是指具备基于历史上超国家、超社会、超民族、超文化的传统来展开一种中国式社会科学论述的能力。

我认为，吴文藻先生提出的观点在当下中国社会科学界还没有得到充分的讨论，甚至可以说，我们今天社会科学的失落，一大原因就是没有抓住中国的这个“超”字。

昨天提到，吴文藻说过，只有在跟欧洲相比的时候，中国的悠久历史才会被展示，被理解。我们在谈英国的时候，经常是隐隐约约知道它比中国小得多，但又隐隐约约觉得它比中国大。但凡对世界有一些了解的人都会知道，英国、法国、德国这些国家，其疆域跟中国的一些大的省份差不多；但是各种各样的社会科学的信息使我们以为，这些国家在世界上占的比重比我们大。吴文藻构想的中国社会科学，前提是避免这种社会科学导致的认识偏差。

吴文藻伟大，但留下的论著不多，他有很多想法，但他并没有机会和精力来实现他的想法。我们今天能够看到，从他最早的这篇写于1926年的具有出发点意义的《民族与国家》，能延展出一系列中国社会科学的论述，但是我觉得他没有实现这一论述。其中一个没有实现的论述是，

“超”字的历史基础及其在 20 世纪的持续。

要进行这项工作的话，需要一大批他文章中提到的“专才”，他们可以对中国境内的各个地区、各个民族、各个省份、各个体系进行个案的或综合的考察。在 20 世纪前期我国出现了很多这样的专才，他们展开了对各族的考察。但是另外一方面，要有通才来对这个“超”字的含义进行扎实而广泛的论述。

“超”字到底意味着什么？是什么样的机制保证了中国的超越性在几千年文明史中的持续存在？我们显然要讨论一种古代中国赖以克服国家、王权、地区性、民族性这些局限的机制的产生。

超越民族、超越国家意识、超越单一文化的这一套机制的出现，当然不是一蹴而就的，而是在漫长的历史进程中出现的。对于这项工作的研究，我想如果吴文藻在世的话，他会说这恰恰是他认为最重要的。那些专才所进行的专业研究固然非常重要，但是假如社会科学家没有在这个层次上寻找到实现这个“超”字的历史机制，那么我相信，吴文藻是不会满意的。

先设想一下，以上所说的“机制”会是什么？中国几

千年来维持着费孝通所说的“一体”，或者“大一统”格局的机制是什么？比如说，我们可以把中国在民国以前的整个历史——像英美汉学家所做的那样——将其形容为“帝国”。要探讨超国家的“机制”的历史，就是要探讨这个“帝国”的历史，因此，对“帝国”的研究在这中间就显得非常重要。但是，“帝国”到底是不是研究中国所谓“超”传统的一个合适的概念？使人困惑的是，在西方，帝国这个名词一向被认定与东方有关，尽管欧洲也出现过帝国（罗马帝国），但是这个名词一直是与中东紧密相连的。西方人认为他们更文明、更有自我约束力，通过国家形成一种自我约束力；而东方国家则缺乏自我约束力。欧洲在中世纪长期遭受波斯人、阿拉伯人的侵犯，所以他们就 把“帝国”和伊斯兰武力这个概念紧密地联系在一起。假使“帝国”有这么一段历史的话，它能否用来解开吴文藻所寻找的那个超国家的机制？我想，一方面好像应该是可以的，中华帝国想拥有这么一个庞大的大一统体系，是需要用武力来维持的；但似乎还有另外一些东西在促成这个超社会、超国家体系。

## (二)

我说的“体系”，不一定是实在的现实制度，而很可能更像是一种心态体系。

今天我们要讲“中华民族的多元一体格局”理论，想通过费孝通先生的相关论述，对这一心态体系有间接的接触。

费孝通一生抱负很高，但是受到很多限制，在论述这个问题的时候，必须浅尝辄止，更不能全面地铺开，这也使得我们这一代人还有很多的余地去思考。

我之前谈到费孝通的一个关键的观点是，维持这个机制的是“你中有我，我中有你”的文化状态，不是像新儒家说的“中国文化就是人文主义的儒家文化”，而是“你中有我，我中有你”的多元一体格局。

这是怎么在历史中展开的呢？今天要讨论的，就是这个问题。

### (三)

先介绍费孝通。

费孝通先生是江苏吴江人，我 1989 年第一次见到他，他的形象（当然我指的是他老年的形象）给我的感觉是跟弥勒佛很像。他很胖，总是笑眯眯的，让人很放心。1996 年我替他邀请伦敦政治经济学院的两位教授来中国，一位年轻的教授得出一个结论，说费孝通成功的最主要原因是他的微笑——他的微笑让人非常放心，真诚得让每个人都很受感染。

可惜费先生几年前离开我们了，现在像他这种形象的学者已经很少，留下来的都是在座的，包括我在内的酸溜溜的“知道分子”，没有他那种厚实感和智慧。

费孝通一生经历过不少风波，每一次风波，他都用很狡捷的方法，微笑待之，他并不会彻底忘记风波——他不是神。

费孝通生于 1910 年，只比吴文藻小 6 岁。他在 14 岁的时候就有散文发表，可见是一个很爱写文章的天生文



人。他的父亲是一个方志收集者，他的人类学方法有一方面就是跟他父亲学的方志学的东西。他的学术还有一个背景，就是有一段跟基督教有关系的少年史。他在东吴大学因为引领了反教会的活动，而让学校感到不快，所以后来才到了燕京大学，矛盾的是，尽管因其开明的美国校长的“改革”而出现了开放的学术氛围，但燕京大学依然是个基督教大学。1930年，他开始师从吴文藻，还跟着从美国密歇根大学回来的杨开道学习社会学调查方法和农村社会学，也跟张君勱有所接触，从而有了一些新儒家的问题意识和关怀。

费孝通并不是出国以后才接触到西学。1932年美国芝加哥大学的社会学家派克（R. Park）来华讲学，对他影响颇深。同年，在吴文藻的推荐下，费孝通进入清华大学研究院社会学部，跟随俄国人类学家史禄国学习。他回忆说，他在史禄国那里学得还不够，只学了体质人类学的一点皮毛，而史禄国先生本有博大精深的民族理论。

费孝通除了受社会学家的影响之外，还广泛接触到对文史有深入研究的学者，比如顾颉刚和潘光旦。顾颉刚是疑古派的领军人物。实际上说他疑古也不全然。他是今天

的人类学界最缺乏的那种学者。我常暗自想，我们今天的人类学者之所以有这么不学无术，主要是因为多数人没有读顾颉刚。对整个汉以前的神话传说的梳理，对汉以后的中国兴起的文化体制的研究，在这两个方面，顾颉刚是世界上最伟大的。我认为顾先生开创了中国古典学的一条道路。潘光旦呢？他一方面是生物学家，另一方面文史功底很深厚，同时又是一位优秀的社会思想家，三者综合于一身，在外国人里能跟他比的就是史禄国了。史禄国也有这些综合的素养，他想在这个基础上，提出 *ethnos* 理论；潘光旦虽然没有提出 *ethnos* 理论，但他在各个方面都有涉及。潘光旦在民族理论方面有重要贡献，这对费孝通是有影响的。他的第一大贡献是，以最鲜明的笔调，强调民族自我强化的重要性，同时强调批判了大民族主义。他的第二大贡献是，他的土家族研究发生于社会形态学兴盛之前，没有社会形态学的那种教条，对民族学研究摆脱社会形态学的制约有帮助。什么叫社会形态学？就是认为人类经历过原始社会、奴隶制社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会这五个阶段，然后把每个民族当下的基本社会概貌放到这五个形态中去比较，对它进行历史定位，比如

说把摩梭定为原始母系社会，把藏族定为农奴制社会等等。这种社会形态的说法往往使得这个民族成为某个社会阶段的表现，而并不是它这个民族本身，潘光旦的想法就是恢复这个民族本身的历史。他通过考证土家族人的历史由来、认同产生的过程、跟汉族的关系等等，创造了一个可以叫“新民族史”的东西，这一点对费孝通也是很有启发的。这种“新民族史”，一方面注重迁徙与关系的研究，另一方面强调要给予少数民族自治权。潘光旦挨整也是因为他做这样一项研究（“反右”时期给他定的罪状是“分裂民族”）。<sup>①</sup> 后来潘光旦身陷重病，在费孝通的怀里逝世。

1935年，费孝通开始了他的民族调查，进入广西大瑶山地区。史禄国对他的学生要求蛮高。他可能也知道费孝通想出国留学（我们今天也一样，但当年更是没办法，国内根本没有学位可读，不像我们今天，学位泛滥），史禄国要求他调查一年，再申请出国。（我们现在就不一样了，如果哪个学生要出国，我们就跟他说：你既然要出国就不

---

<sup>①</sup> 王铭铭：《潘光旦先生土家族源研究导读》，《中国社会科学辑刊》，2010年夏季卷（总第31期），上海：复旦大学出版社。

要调查了，国外的研究方法比国内强，你学到了再回来调查。结果这些学生回来以后都把中国人写成“鬼”——画鬼容易画人难。）费孝通和他的新婚妻子王同惠就到了大瑶山地区，期间发生了事故，费孝通身受重伤，王同惠不幸去世。

也是在这个时期，拉德克里夫-布朗（A. R. Radcliffe-Brown）来到北京讲学。布朗是英国人类学结构功能派的代表人物，但实际上，在此之前，他很少在英国工作。在1940年代以前，英国的人类学界基本上是在马林诺夫斯基（B. Malinowski）的掌控之下。布朗很有开创性，特别大的贡献是用社会学的理论改造了人类学。在布朗之前的人类学是无所不包的，对社会的研究反而比较弱；布朗认为应该用社会科学的方法把人类学改造为一门真正意义上的社会科学。1935年，他也被邀请到中国讲课。此时的费孝通，在大瑶山地区受伤后到了广州医疗，然后回到家乡。1936年，在姐姐费达生的帮助下，他偶然地做了一项调查，这项偶然的调查却成了他在西方的成名之作。费孝通的很多思想源于他姐姐的实践。他姐姐是办工厂的，致力于乡村工业化——这也成为费孝通的《中国农民生活》（《江村经

济》)这本书的一个主题。<sup>①</sup>他在养伤过程中做的调查极为详致,我们今天没有一个人能做得那么好。我认为到今天为止,中国的乡村调查报告还没有出其右者。

费孝通到了英国以后,他呈给马林诺夫斯基两份稿子,一份是关于花篮瑶的,一份是关于开弦弓村的,结果“马老师”对农民生活的研究更有兴趣,坚持让他做关于农民生活的研究,这也决定了费孝通后来的发展路线离史禄国的精神渐远,这可以说是英国的人类学对俄罗斯的民族学在费孝通身上的一个“颠覆”。他们要让他做一个更具有英国意义上的开创性的工作,就是研究中国的主体民族——中国的汉族农民。后来费孝通写成了这本书,得到马林诺夫斯基的盛赞,这种盛赞有两重含义:第一重,这本书是一个土著人研究土著人,是一个东方人研究本民族,而不像以往的人类学都是西方人研究非西方的;第二重,这本书是对文明社会的首次研究,而不是对部落社会的研究。但事实上,第一点还算得上,第二点就算不上了。费孝通 1995 年写了

---

<sup>①</sup> 费孝通:《江村经济:中国农民的生活》,北京:商务印书馆,2001 年。

一篇对马林诺夫斯基的序言的读后感<sup>①</sup>，里面就说到，马林诺夫斯基的第二点赞誉，他是不敢当的，因为他虽然研究文明社会，但是当时并没有看到“文明”这两个字。马林诺夫斯基在如此盛赞他的时候，其实是在期待他展开这样的研究，但是他当时没有意识到。他所意识到的，可能跟当时中国的一些具体需要是有关系的。

1938年费孝通离开英国，本来是想去广州的，最后不得已先到了西贡，从西贡登陆，跟着马帮进了云南，参与了吴文藻的社会学建设工作，更在吴文藻的鼓励下创建了“魁阁”社会学工作站。当然他也是有资助的，费孝通自己说的这个资助是指马林诺夫斯基赠给他的50英镑（马林诺夫斯基给他的书写了一篇序言，从出版商那边得到50英镑，当场就送给了费孝通）。50英镑在当时是很多的，费孝通认为正是这50英镑促成了他的禄村调查的开始。

创建“魁阁”的前提是费孝通已经拿到了洋博士学位，他要有所开拓，况且当时又处于抗战时期，他想有所

---

<sup>①</sup> 费孝通：《重读〈江村经济·序言〉》，见其《论人类学与文化自觉》，71—100页。



作为。可以说，魁阁时代是费孝通的一个重要的起点。魁阁是一个庙，在离昆明不远的呈贡县。庙是什么？庙是一个乡间的公共空间，在这个乡间的公共空间里，费孝通做的第一个方面的事情就是模仿伦敦政治经济学院人类学系的方式建立一种 seminar 制度。seminar 就是“研讨班”的意思。费孝通和他手下十几个人经常在一起讨论。费孝通虽然是老师的角色，但他在讨论的时候很谦虚，同时，他对他的手下也是关怀备至。比如，他有一个徒弟叫田汝康，田汝康做了中国人类学史上一个开创性的调查，写成《芒市边民的摆》一书，他首次运用宗教社会学的观点进行田野调查。<sup>①</sup> 费孝通帮他这个徒弟把这本书刻成了油印本。你想这多感人哪；如果我的哪个学生让我把他的论文逐字逐句输入电脑，那我肯定要把他大骂一通。但费老当时却做这样的事情，把它看成是一种互动的、互相受益的事。seminar 被他翻译为“席明纳”。我对这三个字做过一个解读：“席”就是要坐着讨论，“明”就是要说清楚，“纳”就是要容纳别人，所以我觉得这个翻译非常精到。费孝通当时

---

<sup>①</sup> 田汝康：《芒市边民的摆》，昆明：云南人民出版社，2008 年。



要做的第二件事情，就是组织这批人展开实地的和历史的调查。这里面出现了一大批很优秀的田野工作报告，刚才提到的田汝康做的《芒市边民的摆》是一例，费孝通自己带着几个人做的“云南三村”<sup>①</sup>的调查又是一例。

另一个值得关注的是，在魁阁时代，费孝通为《中国绅士》（*China's Gentry*）这本书展开了初步的田野调研，派胡庆均对呈贡县的地方精英展开了深入的调查。这些材料也成为他被忽视的最重要的作品《中国绅士》的原型。

“魁阁”也吸引了包括费正清在内的一些国外大学者到那里去访问。这点我觉得也很有意思，实际上那是中国学术国际交流的中心之一。

在此期间，费孝通主要关注的基本是没有民族区分的社区调查，但他自己的理想是延伸《江村经济》那本书的观点。《江村经济》写的是江村走向工业化的过程。云南阶段的费孝通觉得这不够，原因是传统的中国本身就是多样的，因此你需要对这个多样的类型进行比较。这个多样性特

---

<sup>①</sup> 费孝通、张之毅：《云南三村》，北京：社会科学文献出版社，2006年。

别是到了近代，得到刺激之后产生另外一种发展，这就是工厂的出现，所以他当时主要想做这方面的调查研究。

除了我刚才提到的对乡绅的研究之外，他还派李有义开创了汉族和少数民族杂居地区的研究，这对他后来的民族研究是有影响的，也因此，费孝通有一个汉夷杂区的研究计划，也因此，他后来才有可能对顾颉刚的一个观点进行反击。

顾颉刚在 1939 年发表了《中华民族是一个》这篇文章，就是告诫中国的青年学生们不要不知不觉地分裂祖国，要知道中国虽然是多民族的，但是在抗战期间，要不断地强调我们只有一个中华民族。<sup>①</sup> 这篇文章出来以后，就遭到吴文藻、费孝通他们这个阵营的回应，吴文藻他们更主张尽管我们各民族要团结，但是不能因此就说人家不是一个少数民族。这场争论的是非，尽可由后人评说，但我们不应过度渲染顾颉刚这方的文史阵营与吴文藻这方的社会科学阵营之间的差异。诸如傅斯年、李济、顾颉刚的古代

---

<sup>①</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，载《益世报·边疆周刊》第 9 期，1939 年 2 月 13 日。

民族的历史学、考古学和神话学研究，虽则更侧重强调文明融合的古史基础，但也未曾否认融合的前提是差异；而诸如吴文藻、费孝通之类的民族社会科学研究，虽则更侧重在“现场”把握民族的多样性，但一样未曾否认融合与互动的价值。

1943年，费孝通受邀去美国访问，临行前去了大理讲学，并留下了《鸡足朝山记》这篇文章。那个阶段费孝通的情绪是低落的。《鸡足朝山记》反映了他的人生的另一面，这一面如果强调太多，好像就不像费孝通了。<sup>①</sup>费孝通通常给人的印象是比较讲求实际的这么一个社会学家，他也一直很强调“从实求知”的概念，从实际中间求得知识。但是在1943年，当他登上鸡足山的时候，他内心里面的另一个费孝通就冒出来了。我虽然在最近一本书的序言里面把他的这一面发挥得好像过火了，但我觉得这一面在他的人生里面还是保存着的，因此他才有那种精彩。这一面就是：他对实际的东西看得比较惨淡，同时对一种超越

---

<sup>①</sup> 费孝通：《鸡足朝山记》，载其《费孝通文集》第3卷，北京：群言出版社，1999年，60—83页。

的境界有所向往。

访美期间，费孝通居留于芝加哥大学这么一个学术圣地，跟派克、雷德菲尔（R. Redfield）等人有很深的交往，在他们的帮助下发表了 *Earthbound China* 这本书。

1946 年，因“李、闻事件”的影响，费孝通到英国避难，次年 2 月回国，到北平清华大学任教，一直到 1949 年。在这期间，他写了很多重头作品，这些作品多数是被我们当今的中国社会科学界所忽视的。大家选择的都是《乡土中国》这本书，而不知道费孝通更重要的是与《乡土中国》相为补充的一些论述。首先，费孝通在这期间写了中国人类学家对外国怎么看，在《美国人的性格》这本书里，他明显地模仿了美国文化人格学派的理论，反过来看美国人的性格，<sup>①</sup> 我觉得这是值得大家借鉴的。第二个重要的方面，关于中国士大夫之转向近代知识分子的历程的反思性的研究，这是在《皇权与绅权》这本书里面。<sup>②</sup> 这本书是典范的“席明纳”的结果。第三，《生育制度》，

---

① 费孝通：《美国人的性格》，上海：生活书店，1947 年。

② 吴晗、费孝通等：《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社，1988 年。

这本书可谓人类学的基础教材。费孝通在一生当中很少写一门学科的基本教材，但是在这本书里面你会看到，他基于花篮瑶社会组织的调查，展望了对整个人类学的驾驭能力，那是非常灵巧的，里面既有功能主义的基础，也含有很丰富的结构主义人类学的因素。在这本书里面，他最著名的一个观念就是“亲子关系的基本三角”。<sup>①</sup>一方面有英国式的结构功能学派的纵式的关系；另一方面，有法国结构人类学的横式的婚姻的关系。这个当然在花篮瑶社会组织的调查里面就已经做到了。

1951年的时候，费孝通当了中央民族学院的副院长（我1989年5月底第一次拜见他时，他早已恢复了副院长职位）。他在那里建立了研究部，院系调整后，我认为中央民族学院成为中国社会科学界最有感召力的地方，这里面的一大半功劳是费孝通的。那个时候民族问题的研究成为新中国的一个核心问题。新中国认为和旧中国很不一样的一个特征是，我们不仅尊重下等老百姓，同时也尊重少

---

<sup>①</sup> 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社，1998年，159—170页。

数民族。为了承认少数民族的存在、政治自主性及其对这个国家未来的可能贡献，需要有一大批学者对少数民族加以研究。因而，燕大、北大、清华、北平研究院等等很多地方的大师都被调到中央民族学院的研究部，进行民族的研究。

费孝通领导的人里面居然有两位是他的老师——吴文藻和潘光旦。费孝通的文章之所以纰漏少是因为潘光旦的存在，他一有什么不通就去问潘光旦，潘光旦是费孝通的辞典。除了两位老师之外，还有一个同班同学林耀华。费孝通在解放以后春风得意，不仅是社会学家、民族学家、人类学家，毛主席还期望能借他来调动知识分子的积极性，任命他为专家局的副局长。1957年他写出了一篇《知识分子的早春天气》，听说是一大批“大右派”凑出来的一篇优美文章，文字很优雅，内容让知识分子感到在新中国还是有新气象的，我们还是要有所作为。接下来就是“反右”、下乡等等。

1972年，费正清跟着尼克松来访华，当然费正清是很了解、很尊重芝加哥学派在中国的这些“传人”的，就把吴文藻、费孝通这些人叫去谈事。1979年费孝通恢复工作，主持开展社会学重建工作。改革以后费先生继续做了



许多事。一些年前，有一次开会，我听到有个教授在报告中说，要理解费孝通的“行（xíng）行重行行”，就要理解“行（háng）行重行行”。这是什么意思呢？就是说，费孝通是个通才，他跨越了各个行当，你如果不理解他的跨行、跨学科，你就不能理解他到全国各地的“行行重行行”，他希望通过旅行提出一些对中国的发展有好处的建议，这也是他领导的民盟的基本使命。他有的时候到东部发达地区，跟当地的干部、头人聊天，跟群众聊得比较少，从当地的新精英里面吸取到一些好的经验，然后写成文章，试图对其他地方的发展有所帮助；当然有的时候也到西部去看看。

费孝通在晚年生发了一些有启发性的思想。令人惊讶的是，1990年代，他的思想居然还比1980年代的时候活跃很多，他谈到了一些他以前未涉及的话题，可以说，1995年以前的费孝通，“社会”、“经济”是他的字典里面的核心，1995年以后，似乎“文化”两个字成为他所有言论中的一个关键词。费孝通提出了“文化自觉”的号召，现在成为媒体都在用的一个概念。什么是文化自觉？费孝通首先指的是知识分子的使命，比如他说北大的使命就是首先要承担起中国的文化自觉的使命，然后要对世界有贡



献，这也是我昨天谈到的吴文藻的理想。后来他就不断地延伸，把“文化自觉”当成一个对文明冲突论的回应，因为他认为中国的文化，就像吴文藻说的，是讲求和平的；而且作为人类学家的费孝通特别精彩的是，他早已在花篮瑶的研究当中指出：战争就是和平。“文化自觉”跟这些都有关系，就是说美国人看世界的方法出了问题了。<sup>①</sup> 那个阶段我有幸在费先生创办的研究所工作，多次拜见他，我发现他很喜欢谈“9·11事件”，他认为，“9·11事件”必然带来整个世界社会科学的大变动。

因以上这些转变，费孝通先生在晚年就更像一个人文学者而不是一个社会科学家了。

#### (四)

费孝通从来没有否定过他跟鲁迅、郭沫若等之间的观

---

<sup>①</sup> 费孝通有关文化自觉的论述集中见其《反思·对话·文化自觉》、《关于“文化自觉”的一些自白》等文章，见其《论人类学与文化自觉》，176—189页，190—197页。

点差异，但他并不是一个批判者，他与国家、社会之间的关系，更多的是适应性的。

为什么他会这样呢？费孝通认为，知识分子本该如此，本该有这种“双重性”。一方面要意识到自己可能成为皇帝的老师，可以“奉天以约制皇权”，“用道统来驾驶或影响皇权”，另一方面要意识到自己不应该推翻皇帝、当皇帝。<sup>①</sup>他提出政治上的“双轨制度”，认为知识分子在这种双轨制度里面是有重要作用的。费先生很早就提出了这个观点，但他在人生中，内心保持着这一身份自觉，却没有机会对这个观点进行有更深远影响的发挥。费先生更出名的论述是针对乡村与民族展开的。

对于费先生，我们可以对他有非议，没有旗帜鲜明的批判精神，在以酸溜溜为性格的知识分子看来，似乎是很难接受的。但是费先生向未放弃自己的士人定位，这跟他的知识分子双重性观点有关。

---

<sup>①</sup> 吴晗、费孝通等：《皇权与绅权》，天津：天津人民出版社，1988年，26—27页。

## (五)

我们花了不少时间讲吴文藻和费孝通的人生，这不是没有理由的，我们不仅要指出这些人的的人生是传奇，而且还要指出，这些传奇含有另一种深意。所谓“深意”，总是以学术论述为表现方式的。例如，在吴文藻关于民族和国家的论述里，着重对社会学观点的局限进行了批评，认为社会学观点只看单个民族、单个团体的集体精神，这是不够的。费孝通继续了这个观点，以更为历史的方式继续吴先生提出的民族与国家不对称的理论。吴先生与费先生关于民族的论述，是他们的人生史的重要篇章。

我们有必要对费孝通进行一个人生史的研究，因为他是一个“人物”，一个人物往往是文化的一个汇合点，值得我们去研究，去“再体会”。

关于历史，吴文藻在《民族与国家》一文中说：

历史之本质，系一种人文精神。过去现在及将来团体生活之成绩，借历史之记载保存，足资世世子孙

无穷之回忆。史乘中圣贤豪杰之士，或杀身以成仁，或舍生而取义，其牺牲精神，垂古不朽，足为万世之师表。<sup>①</sup>

他认为，我们应从人生史里看到一个民族的精神之所在。讲一个民族你不能说他只是一个 *ethnos*，作为一个集体的东西，而是还有很多个体脱颖而出，成为这个民族历史系数的核心内容。这一点，我们看吴文藻也好，看费孝通也好，都会看到。今天大多数自称为社会科学家的人，都不展开人生史的研究，不将研究落实到具体的人身上，只把所有的人当成抽象的代码来看待。但是，中国社会如果说有什么民族的文化精神的话，恰恰是从这些个体的人身上，能够看得更加明显。

关于人生史的这个观点，也是费孝通的着重之处，并且很明显地表现在《中国绅士》<sup>②</sup> 这本书上。

---

① 吴文藻：《民族与国家》，见其《吴文藻人类学社会学研究文集》，31 页。

② 费孝通：《中国绅士》，北京：中国社会科学出版社，2006 年。

通过接触吴文藻、费孝通这些人的作品，让我觉得，我们改革以来三十年的社会科学处在一个不良状态中。对比之下，在他们身上，我看到了我们这个时代的社会科学家所没有的气质。我们缺乏的是什么呢？是他们的那种雄心。今日多数的社会科学家老是拿外国人发现的一个模型和理论来解释中国，中国因此成为社会科学家笔下的“素材”，而非思想来源和理论体系。就人类学来看，国外的人类学家提出某种理论，国内就会有人跑到某个村子里面去找一个个案，来印证这个理论。这种模仿，暂时表现为学术的繁荣，却是学术的不良状态，它使得当今的社会科学有一种强烈的文化自我贬损倾向——我们时常会把中国社会科学的传统贬损到世界的最末端。

2000年以来，我提的最多的说法是“三圈说”。“三圈说”的一层意思就是说，不能把费孝通这样的社会科学家贬损为“乡土研究者”。费孝通一生的作品，包括对世界的三个圈子的研究。其中我称之为“核心”的圈子，是我们对费孝通通常的印象，即他的乡土社会。我要设问的是：为什么在我们的印象当中，费孝通永远是个农民学专家？我的答案是：我们贬损了中国社会科学的视野。实际上费

孝通还论述到其他两个圈子：一个是“中间圈”，即吴文藻在《边政学发凡》里面展示出来的东部沿海和西部三面所形成的一个地带，这个地带可以说是一个文化意义上的边疆。我不认为边疆这个概念是合乎逻辑的，因为这个圈子是一个宽阔的地带，不能说是线条性的，所以我称之为“中间圈”。费孝通的著作里面有很多关于这一圈的论述，这是我今天要着重强调的。第三是“外圈”，那就是对外国文化的研究，这在费孝通的作品里边也是很多的。

贬损中国社会科学视野，将自身事业限定于一圈中，有国内的原因，也有国外的原因，国外的学者恨不得费孝通一辈子都是有关中国农民生活讯息的提供者，而不是一个思想家。而我们中国的社会科学家多模仿国际社会科学的这个所谓规范的看法，以与“国际接轨”为名，贬损中国自己的学者的宽阔视野，在学习费孝通的时候，都是在学习他对乡土中国的看法，而没有多少人会认真学习他对吴文藻开拓的内部结构对外部世界的启发这一观点的探讨。

不要以为费孝通没有对世界的看法，而只有对农民的看法。我们这次课如果在通识教育上试图追求什么意义的话，那就是要揭示出费孝通是一个有世界观的社会科学

家。我们中国从 20 世纪初以来，有一大批跟费孝通一样优秀，甚至比他更优秀的学者，都在阐述对整个世界的看法，但通常被我们当今的人文学者和社会科学家贬损为某一个小小局部的专才，我们要恢复他们的所谓通才的地位，我觉得这是当前社会科学面临的第一使命。

我这里要以费孝通的民族论述为中心，观察他那一宏大的世界，通过他那篇有深远影响的《中华民族的多元一体格局》来看看他的乡土思想之外的民族思想与世界思想。

## (六)

费孝通的民族思想大概可以分为两个阶段来看。

第一个阶段就是他进入大瑶山的那段故事，在那样一个遥远的异乡，他研究的核心是亲属制度，这也是社会人类学里面最基本的研究层次。他做的铺垫是非常重要的，后来的亲属制度研究可以说没有超过王同惠、费孝通这本《花篮瑶社会组织》的。瑶族和汉族的关系也是他论述的一



个核心问题，瑶族有一个跟汉族既有冲突、又有融合的漫长的历史过程。<sup>①</sup> 这是很扎实的人类学的民族志研究。费孝通在史禄国的培养下学到一点体质人类学，但是他说，他做了花篮瑶调查不久就转到了社会人类学，因为随着对社会状态、亲属制度等研究的深入，他开始更加关注于社会生活。这个转变也是很重要的。费孝通因为有介于中西之间的那个身份，因此中西两边的东西他都能照顾到。在“中”的这边，他照顾到的是长期的帝国行政制度和教化文明对他们的影响，他不简单把一个少数民族放在现代人类学派所认为的那个“there”。

前面提到 1938 年费孝通跟顾颉刚的辩论，这显示出了他的民族思想跟一统观的民族思想的不同，他更主张多元。他的《中华民族的多元一体格局》长期以来也受到民族学界一大批人的批判，说他把“多元”放在前面，而没有把“一体”放在前面。他和顾颉刚的争论也可以说是在这个方面。费孝通更有一种多元的倾向，就是认为要承认

---

<sup>①</sup> 费孝通、王同惠：《花篮瑶社会组织》，南京：江苏人民出版社，1988 年。

少数民族的存在和他们继续存在的权利。今天已经很少有社会科学家这么认真地看这个问题了。

可以说，费孝通在他的老师们的指导之下，不仅有实际的研究，有理论上的思考，在1950年代还有一个前无古人的机会，即，进行集中民族研究与政策实践。我们在前面讲到吴文藻的时候，实际已经指出燕京学派社会学家的民族思想隐含着一个政治学上的要求，就是希望一个合理的自由民主的中国建立在多民族共存的基础之上。这个观点在民国期间没有得到实现，因为民国的基本原则是“五族共和”，只承认五个民族。虽然在抗战期间通过边政学的提倡，使得民族学家的视野得以进入到边远角落、多元状态中，但是当时没有一个多元的政策导向。1949年以后，本来就崇尚民族多元的社会学家，得到了一个机会。新政府想借重他们的知识，来对我们境内民族加以“官方分类”，于是组织了一个宏大的民族调查研究计划。中央民族学院研究部应运而生，它是中国社会科学史无前例地精英汇聚的地方。为什么会这样？因为新中国有这个压力或者说意愿，承认少数民族是我们的兄弟。费孝通他们这批人正好很幸运地接受了诸如此类学科的训练，他们被领导人认为

有这个技巧来做这个工作。

1950年代初，官方的民族观念形态受民族主义思想的影响，也受列宁、斯大林的有关论述的启发，相信各民族之间要平等是原则性的。他们还从马克思主义理论里面学到一种进步主义的历史观，认定少数民族比汉族落后，汉族比西方落后。民族主义与历史进步主义的两种心态结合，使新中国政府心存“拯救”少数民族兄弟的愿望。民族工作在1950年代成为新政府的工作重点之一。这一工作，第一次是承认少数民族的平等存在和持续存在，叫作“民族识别工作”，其使命是对少数民族进行清晰的辨识、分类与规整；第二次工作叫作“民主改革”。大家要思考一下“民主”这两个字的分量。1956年，我们想改造少数民族的时候，用的恰恰是“民主”这两个字，认为他们原来的制度不民主。“民主改革”首先是要改地权，就是要剥夺少数民族贵族的拥有大量土地的权利，使土地能够更平均地分散到更多人手上。

费孝通先生只积极参与了第一次工作，后来他就被打成“右派”了。民族识别工作他做得很多，当过中央民族访问团的头儿。1956年他到大理的时候，还提出了一个更

有档次的建议，就是对大理这个古代王国的文明进行民族学、历史学、考古学的综合研究。这个设想是非常大胆的，因为要承认在我们境内有些民族有过自己的政权，是后来才被我们包容进来了。从南诏到元初，大理是个独立王国。我的体会是，费先生研究大理的意图在于指出中国曾是个超民族的大文明。可惜的是，不久他被打成“右派”，没有机会对这个重要问题加以深入研究了。改革开放以后，费先生在中央民族学院担任重要职位，接触了大量民族学家，把他们的观点和自己的民族研究的一些体会结合在一起，提出了一个中国式的论述。

“中华民族的多元一体格局”的理论可以说代表费孝通一生对民族问题的看法，也是他的“文化自觉”号召的民族学基础。这个理论形成于1978年到1988年之间。1988年他接受“泰纳讲座”的邀请，到香港中文大学做了题为“中华民族的多元一体格局”的报告，概括了这个阶段他的思考所得。

这个想法最初的表达，在我看来，是他1978年说的一段话：

我们以康定为中心向东和向南大体上划出了一条走廊。把这条走廊中一向存在着的语言和历史上的疑难问题，一旦串联起来，有点像下围棋，一子相联，全盘皆活。这条走廊正处在藏彝之间，沉积着许多现在还活着的历史遗留，应当是历史与语言科学的一个宝贵的园地。<sup>①</sup>

这段话说的就是我做了几年研究的“藏彝走廊”。费孝通把这个藏彝走廊看成是一个空间，但他把这个空间定义成一种方法。这个方法就是围棋的方法，用围棋的方法来进行社会科学的研究，我觉得是很有味道的。这个地带，大致在甘青交界到滇西北。假如你去这个地带的话，就会有一种印象，就是那里很多被识别为藏族、彝族、羌族等大民族的人，实际上有许多曾是小族群，如费孝通提到的平武“白马藏人”。“白马藏人”是费孝通论述藏彝走廊的一个开端性的例子，那个地方的人被识别为藏人，但他们

---

<sup>①</sup> 费孝通：《关于我国民族的识别问题》，见其《费孝通民族研究文集新编》（上），北京：中央民族大学出版社，2006年，307页。

的语言只有小部分是藏语，大部分是用藏语来拼本地话，他们也不信仰喇嘛教，服装与文化也有所不同。像白马人那样，在这个地带的很多小民族是不同民族因素的综合体，而不是孤立的“民族”。费孝通把这视作历史上民族交往互动的表现，从这个展开去，从甘肃、青海交界带，一直到滇西北，划出一条“民族走廊”，认为它是民族之间长期交往、拉锯、战争、互动的地带。他认为中国的民族学要有自己的希望，就要看到这种错综复杂性。

我们也不要轻易地以为这是他一个人的理论，这其中也包含中央民族大学（本称“学院”）、社科院民族研究所的民族史研究、语言学研究专家的意见和建议。1978年到1988年间，费先生接触了许多民族学研究者，他们之间的交流是这一理论形成的背景。因而，我们可以认为，《中华民族的多元一体格局》代表着某种“个人心态”与“集体心态”的综合。

## （七）

费孝通《中华民族的多元一体格局》这篇讲稿很长，

大家若有意更深入地了解，可以直接阅读该文，这篇文章在国内影响很大。这里我只能做概要的介绍，意图是引起大家的关注。

文章实际是对中国史的重写。要理解这篇讲稿的理论含义，首先要了解这篇文章与通常的中国史有什么不同。

说到中国史，人们就会想到中国通史。什么叫“通史”？在英文里面只能译成 national history，是国家的历史。这种国家的历史，在中国，在梁启超的历史研究法论述里已有强调，但梁启超的中国史观含有多民族融合史的意味，这意味经由吴文藻的重新诠释，到费孝通那里成为主干。

在费孝通笔下，中国的历史是在一个舞台上展开的，这个舞台就是这篇文章第一部分讲的“中华民族的生存空间”，<sup>①</sup> 这个舞台是中国人理解的“天下”，而不是“国家”。在这个舞台上，不同的族群各自扮演着不同的角色，他们的互动才构造成了中国历史的主干。

---

<sup>①</sup> 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见其《论人类学与文化自觉》，122页。



接下来，费先生强调，从考古学看，中国的人种和文化都是多元的。这里面有一句话跟我想说的很像，就是，从种族上讲，中华民族不是纯种的，从文化上讲，也不单纯。费孝通在这个部分罗列了很多考古学的成果，说明中国是有很多文化区的，这跟欧洲不一样。欧洲通常的情况是，在某一个古代文明的中心发现一个文化区，然后你会在它周边的文化区发现，它是从中央往四周传的。费孝通认为，在中国这个多元的舞台上有很多角色，它们在互动的过程当中凝结成为一个汉族，三皇五帝到夏商周，恰恰是汉族形成的两个重要阶段。当然，我们说这是古史传说阶段，但是这个古史传说你不能说它完全没有道理，同时它又可能反映了后世人对其族群形成的某种回忆。三皇五帝是怎么回事呢？他里面讲到很多很精彩的细节，比如跟蛮夷的斗争，比如把不服从的人送到很远的地方去，在这样一个“打”和“推”的过程中，形成了华夏这个中心。接下来还有很复杂的一个过程，谈汉族是怎么一步步形成的，我们没有时间细讲了，但是这里面有一个重要的历史点大家需要知道，就是三皇五帝之后的那个历史阶段。中国在分治的时代实际上是民族融合最多的时代，因为每个诸侯国为

了增强自己的势力，首先必须吸收它周边的少数民族，使其成为自己军队的一部分，这在春秋战国时代就成为传统了。

到了秦汉的时候，汉民族形成了一个大一统的格局，草原民族也形成了一个大一统的格局，这时候就出现了一个二分状态。费孝通认为在农耕文化之外的地方，在匈奴出现之前是很多元的；而在很多国外汉学家的论述里面，这一块的统一是自古就有的。有意思的是，费孝通提到，中原在汉末以后，事实上是接纳了很多少数民族的因素，这表现在五胡十六国时代，大多数政权是少数民族在所谓的中原地带建立的。所谓“五胡乱华”，少数民族纷纷在中原地区建立他们的首府，反倒是保持汉人文明的人成了“夷”。到了唐代的时候，他提到一些细节，比如唐代的武将里面，有百分之十是少数民族，行政官员里面也有很多是少数民族。也就是说，即使在汉代以后，仍然有很多少数民族的因素融进了汉族。接下来就谈到了北方民族，这段大概就是宋代到清代的历史，契丹人，女真人，蒙古人，满人。大概在唐以后，这些北方民族就不断地对中原的汉人朝廷形成巨大的压力。

接下来，费先生说，汉族同样充实了其他民族。他讲了两种主要的情况：第一是由于天灾人祸自愿流亡过去的；

第二是被迫的，有的是被掠去的，有的是被中原统治者派去的士兵、贫民或罪犯，当然还有和亲过去的。我们去西藏的话，首先要去看大昭寺，大昭寺就是和文成公主有关系的。另外还有汉族的南向扩展，以前长江以南有百越民族，随着中原地区的政局变动、战乱的出现，很多中原人跑到了南方。西部也是一样，这里面牵涉到羌族的历史等等。下面还有很多内容，你们可以自己去看。<sup>①</sup>我想重点讲一下的是，费孝通在这篇文章的开头，在说中华民族的生存空间之前，提到的两种民族的概念。

这两种民族的概念，一种是“自在的民族”，一种是“自觉的民族”。他说的这段历史全部是中华民族包容了各个族群的一个“自在”的过程。而“自觉”是什么？是鸦片战争以后中华民族，不管是汉族还是少数民族，更明显地感觉到我们跟西方人的差异，然后宣称我们是“中华民族”。<sup>②</sup>

---

① 关于中华民族多元一体格局形成过程的论述，详见费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见其《论人类学与文化自觉》，123—145页。

② 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见其《论人类学与文化自觉》，121—122页。

用费孝通自己的话说，他把中华民族多元一体格局形成的过程“择要地勾划出一个草图”<sup>①</sup>，他认为，中华民族是在近百年与西方列强的对抗中成为自觉的民族实体的，但是作为一个自在的民族实体，却是经过漫长的历史过程逐步形成的，这个格局里有几个特点，包括：

第一，存在着一个凝聚的核心。它在文明曙光时期，即从新石器时期发展到青铜时期，已经在黄河中游形成它的前身华夏族团，在夏商周三代从东方和西方吸收新成分，经春秋战国的逐步融合，到秦统一了黄河和长江两大流域的平原地带。汉继秦业，在多元的基础上统一成为汉族。汉族的名称一般认为是到其后的南北朝时期才流行。经过两千多年的时间向三方扩展，融合了众多其他民族的人。汉族主要聚居在农业地区，但在少数民族地区的交通要道和商业据点一般都有汉人长期定居，形成一个点线结合、东密西疏的网络。费孝通认为，这个网络正是多元一体格局的骨架。

第二，少数民族聚居地区面积占全国一半以上，主要

---

<sup>①</sup> 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见其《论人类学与文化自觉》，145页。

是高原、山地和草场。所以少数民族中有很人一部分人从事牧业，和汉族主要从事农业形成不同的经济类型。在民族自治区内，少数民族占一半以上的只有两个民族自治区，在多数民族地区，汉族的大小聚居区和少数民族的聚居区“马赛克式地穿插分布”：有些是汉人占谷地，少数民族占山地；有些是汉人占集镇，少数民族占村寨；在少数民族的村寨里也常有杂居在内的汉户。

第三，除了个别民族，少数民族可以说都有自己的语言，有自己语言的民族中，有 10 个民族有自己的文字，但使用自己文字的则只有几个民族，如藏文、蒙文、维文、朝鲜文等，有些虽有文字但识字的人很少。少数民族中和汉人接触多的大多已学会汉语。

第四，导致民族融合的具体条件是复杂的，主要是出于社会和经济的需要，虽则政治的原因也不应被忽视。历史上，秦以后中国在政治上统一的时期占  $2/3$ ，分裂的时期占  $1/3$ ，但是从民族这方面说，汉族在整个过程中像雪球一样越滚越大，而且在国家分裂时期也总是民族间进行杂居、混合和融化的时期，汉族不断得到新的血液而壮大起来。汉族凝聚力的来源，主要是农业经济，“看来任何

一个游牧民族只要进入平原，落入精耕细作的农业社会里，迟早就会服服帖帖地主动地融入汉族之中”。

第五，组成中华民族的成员是众多的，所以说它是个多元的结构。成员之间大小悬殊，汉族经过两千年的壮大，人口占多数。

第六，中华民族成为一体的过程是逐步完成的，先是各地区分别有它的凝聚中心，而后各自形成了初级的统一体，比如在新石器时期的黄河中下游、长江中下游都有不同的文化区。这些文化区逐步融合，出现汉族的前身华夏的初级统一体。当时长城外牧区还是一个以匈奴为主的统一体，和华夏及后来的汉族相对峙。经过多次北方民族进入中原地区及中原地区的汉族向四方扩展，才逐渐汇合了长城内外的农牧两大统一体。又经过各民族流动、混杂、分合的过程，汉族形成了特大的核心，但还是主要聚居在平原和盆地等适宜发展农业的地区。同时，汉族通过屯垦移民和通商在各非汉民族地区形成了一个点线结合的网络，把东亚这一片土地上的各民族串联在一起，形成了中华民族自在的民族实体，并取得大一统的格局。这个自在的民族实体在共同抵抗西方列强的压力下形成了一个休戚与共的自觉的民族实



体。这个实体的格局是包含着多元的统一体。<sup>①</sup>

## (八)

费孝通《中华民族的多元一体格局》这篇文章之所以值得读，是因为它是另一种中国史，这另一种中国史的核心内涵是，“多元混杂”的民族史。在一定意义上，这一多元混杂的中国史，是对于吴文藻的中国民族与国家不对称说的重申，它旨在强调，中国的本来面目是一个超民族的“民族”、超文化的“文化”。是什么机制使这种“超体系”成为可能？吴文藻没有充分地展开对这个机制的研究。费孝通所补充的是：“你中有我，我中有你”。“你中有我，我中有你”是历史的本来面目，是在中华民族的生存空间上展演的一出民族关系戏剧的事实与逻辑，它自身

---

<sup>①</sup> 以上中华民族多元一体格局六个特点的内容均摘录自费孝通：《中华民族的多元一体格局》一文，见其《论人类学与文化自觉》，145—149页。



又成为一个维持大一统的机制。所谓“你中有我，我中有你”，就是说，在中国的土地上见不到一个孤立的民族，任何民族都是在跟其他民族的交往中才有可能出现自我意识，而自我意识里面一定是含有对方的因素。

这篇文章的奥妙，是把“多元”放在“一体”前面，强调历史互动诸方的差异是互动的前提，更是融合为“一体”的前提。这一观点因为有这一特征，所以常使主张把“一体”放在前面者感到不易接受。有人说，兴许我们有必要把“一体”放在“多元”前面，才能避免分化。

质疑是有理由和背景的，但我们不应忘记，无论是吴文藻，还是费孝通，在论述“多”与“一”之间关系时，并没有那么直白地只关心“国”的一体。

假如我们承认自夏商周以来，中国是存在政府的话，那么政府治理多民族的“天下”时采用了何种特别的方法，才使得“帝国”的存在成为可能？关于这个问题，近代以来有不少学者进行了研究。在这些研究中，“胡服骑射”，即，通过吸收对方的能量来抵御对方，与对方处在一个均衡或不均衡的关系中，是一个重要主题。除此以外，学者还强调政治文化的双重性。早在秦、汉的时候，中国

的帝王就已经发明了直接的地方行政制度和间接的殖民统治的综合形态。从大的方面看，这种双重性的政治文化表现为大一统与封建的结合，在民族关系这个方面，则表现为一种介于“直接统治”与“间接统治”之间的平衡。古代朝廷在少数民族地区设立郡县，任用的官员有相当多是土著人，这些就是后来称之为“土司”的人物；而英国在统治殖民地的时候，直到19世纪末20世纪初才提出了与此相当的间接统治的概念。此外，我们历史上还有和亲、羁縻，和亲就是通过婚姻制度来构造一种对少数民族的牵制，羁縻是一种间接统治。这两个概念十分值得再“玩味”。和亲在本质上是一种将亲属制度与政治制度相结合的做法；羁縻这个概念听起来有些问题，它用畜牧的意象来形容跨文化政治，有不妥之处，但其实质却是近代西方人类学家所阐述的“间接统治”，一种拒绝用国家直接干预的机制进行“帝国治理”的方法。

我们历史上也经历过很多血腥战争，也被“异族”征服过，不过战争与被“异族”征服，没有改变帝制时代政治文化的双重性特质。

经过民族政治、边疆政治研究者的梳理，维持这个

“天下”运转的机制似乎有这么几个方面：一个是吸收他人能量的策略；另一个是通过贬低自己的地位，实现一种和亲；第三个是土司制度。

是什么因素使得这些策略起作用？我的猜测是，恰恰不是有效的军事和行政的统治机器，而是给面子、给地位，使得间接性的统治方法产生效用，因此对这个“面子”背后的一套制度的研究是核心。

对于这个具有核心作用的机制，以前的研究者分析得不够深入。以前社会科学研究者长期受近当代理性主义的约束，多数是功能主义者，没有意识到恰恰是在这小小的面子问题上可以看到“超民族的民族”成立和生存的条件。中国恰恰是在皇帝制度阶段，而不是在战国阶段，出现了面子上的让步。这个面子制度，我们称之为“朝贡体系”。这个“朝贡”，有贸易的方面，物与物、金钱与金钱的交易，但它也包含着人的交易、符号的交易，我们把这总括为“朝贡”。一个皇帝什么时候最有面子呢？当然是万邦来朝的时候。但是，万邦来朝的时候你如果拿不出好的礼物，也很丢人嘛。这种东西，用今天的话语来说，就很接近于“外交”。最接近“朝贡”的是“外交”，而不是

“经济”，虽然很多理论家把“朝贡”翻译成 Tributary Mode of Production，“生产的朝贡模式”，我觉得这是不对的，应该更接近于 diplomacy。但是，它又不是“外交”，外交的前提是内外有一个法定的严格区分，是民族国家时代的到来，是疆域的分明，是你我区分的清晰化。“外交”是近代民族国家的产物，所以它也不能用来解释我说的这个“面子制度”。那么，我们能用什么来形容它呢？我不知道。我权且把它称之为“文明”，它是一个交往的文明，其产生的前提是自我约束、自我贬低，以此为手段来保住自己的面子，以及超过他人的地位。

研究这个“文明”的社会科学的意义，我觉得不言自明。20世纪虽然是“新的战国时代”，此时分治局面并非从未出现，“天下”亦时常遭受挑战，但是中国却延续了它既有的规模和既有的内在多样性、丰富的对外关系，甚至还延续了“天下”时代内外混杂的诸多特点。如何把握这一“国家”、这一“社会”的本质特征？基于国族疆域观而生发的社会科学，显然无法充分解释我们的问题。在这种情况下，生硬地运用既有社会科学的“规范”去要求我们“改变历史”，恐怕只会导致更多问题。反过来说，

社会科学在企图在规划社会变迁中起作用之前，应当先从历史中汲取更多养分，对各种非国族式的“社会体系”（包括“超社会体系”）加以更贴切的“形容”。而要进行这种“形容”，除了我们已涉及的“吴费理论”之外，既往“夷夏之辨”史（即所谓“中国民族史”及其近代转型）的探究，应得到再度的阅读，再度的诠释，再度的辨析。

这一点是我从阅读吴文藻与费孝通的“中华民族”理论中得出的一点体会。



文  
本





# 民族与国家

吴文藻

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先”？子曰：“必也正名乎”！“名不正则言不顺，言不顺则事不成。……君子于其言无所苟而已矣”。（《论语》）

近来国家主义之团体，风起云涌，国家主义之鼓吹，甚嚣尘上，在今日之中国，已与三民主义及共产主义，鼎足而峙，且于最近之将来，大有驾乎二者之上之趋势。因此，三民主义者与国家主义者，似已稍起齟齬，三民主义者，以为民族主义，不与帝国主义及军国主义相混，故认民族主义优于国家主义。反之，国家主义者，则以为民族主义，系国家主义译名之误，欲顺言，必正名，故认国家

---

\* 本文为吴文藻先生于1926年4月在美国哥伦比亚大学就学时的作品，载于《留美学生季报》第11卷第3号。

主义优于民族主义。兹篇之作，非欲比较国家主义与民族主义二标识之优劣得失，亦非欲评衡孙中山之民族主义，第欲舍主义而专阐明民族与国家之真谛，及二者应有之区别，与相互间应有之关系。以必经此一番明辨，始有比较或评衡可言也。

孙中山论民族与国家曰：

“英文中民族的名词是哪逊（nation）。哪逊这一个词，有两种解释：一是民族，一是国家。这一个词，虽然有两个意思，但是他的解释，非常清楚，不容混乱。……本来民族与国家，相互的关系很多，不容分开，但是当中实在有一定界限，我们必须分开什么是国家，什么是民族”（《民族主义》第一讲，第3页）。

“民族是有天然力造成的；国家是用武力造成的。……自然力便是王道。用王道造成的团体，便是民族。武力就是霸道。用霸道造成的团体便是国家”（同上，第415页）。

“一个团体，由于王道自然力结合而成的，是民族；由于霸道人为力结合而成的，便是国家。这便是国家和民族的区别”（同上，第6页）。此其主观的区别也。

“造成……民族的原因，概括地说，是自然力。分析

起来，便很复杂。当中最大的力是血统。……次大的力是生活。……第三大的力是语言。……第四个力是宗教。第五个力是风俗习惯。我们研究许多不相同的人种，所以能结合成种种相同民族的道理，自然不能不归功于血统，生活，语言，宗教和风俗习惯这五种力。这五种力，是天然进化而成的，不是用武力征服得来的。所以用这五种力和武力比较，便可以分别民族和国家”（同上，第9页）。

“国家以三种要素而成立：第一为领土；……第二为人民；……第三为主权”（《建国演说：军人精神教育》，第75页）。此其客观的区别也。

张慰慈论民族与国家曰：

“民族（nation）这个词是从拉丁文 *nasci* 变出来的，是一个种族的或人种的观念，包含血统关系的意思在内。这个名词在英文中所包含的意思，却和在德文中所包含的意思不同。德文的‘人民’（*volk*），……颇含有政治的意义，指着在一个政府组织之下的个人团体而言。至于‘民族’这个词，在英文中不过指着有同一语言，同一习惯，同一种族的人类集合体而言，并不含有政治的意义。……生在

同一种族之中的便叫作‘民族’。这是德文中所包含的意思，在英文中便又不同了。英文的民族（nation）很有政治的意味。……中国的文字……说‘民族’便是表明有种族关系的。现在所说的‘民族’含有下列几种要素在内。

“（一）种族的关系——由一个血统或一个人种传下来的。

“（二）地理的关系——在一个山脉，河流，丛林地方之中居住，为地势气候所隔，不容易和他族往来。

“（三）文化的关系——有同一语言，同一文学，同一历史，同一风俗，习惯，和同一道德观念。

“这就是民族的要素。有了这几种共同的性质，自然可以发生一种共同的感情，组织一种统一的政治团体”（《政治学大纲》，第41页）。

“民族是由种族中分出来的，他的基础是共同精神，共同习惯，共同利益的观点。现今的国家就是根据于民族而发生的。发生民族的原动力有三种：（一）宗教（二）语言（三）公共利益观念”（同上，第73页）。

“国家的要素就有四种，……简单说起来，就是土

地，人民，组织和主权”（同上，第36页）。此其客观的区别也。

上引文字，一系政论家兼政治家言，一系政治学者言。其言之成理与否，暂置不论。兹有两点欲指出者：（一）二氏咸承认英文中“哪逊”一词，含有两种意义，一为民族，一为国家，不容混淆。张氏且示“哪逊”之词源，及英德用意之不同。现在德法文中之 nation 一词，亦已有用作上述两种解释之表示。三国文字中，应用此名词时，所含政治意味程度之深浅，要以其应用之普通与否为标准。就历史上之沿革言，英文中见之最早，用之亦最广；法文中次之；德文中又次之。是以对付此种外国名词，非以“民族”或“国家”二词，即可代表一切，必须斟酌特殊情形，确定译名；换言之，由译意定译名也。（二）二氏未严民族与种族之分，国家与政邦之分。原种族，民族，国家及政邦四者，向为中西学术界及政论上最易滥用之名词，在进论民族与国家之真谛以前，不得不先为申辩，以释淆疑，而清思路。

溯自近代人类学成立以来，人类学者已将曩昔种族上及语言上差别之谬见，一一揭破其非，严正厘正。自近代

法理学及语言学采用比较的方法后，法理学者及语言学者舍推倒某某民族据以自豪之神话外，复证明某某民族借以自诩之特殊文物制度，并非空前独创，实为几许民族所同有者。近代演化论昌明，影响及于一切社会科学，今日西方学者，不复视国家为人类中之最高团体，以与社会相并，而反视之为人类社会演化中之一历程。有此学术上之种种新发见，一切名词之确定，自当以此为依归。

今先就种族、民族、国家及政邦四者之大别言之，种族乃生物的人类学研究之对象，故为一生物的概念。种族上所表现之特性曰种族性。强者以欲排斥异己，而自称为纯种；以欲压迫弱小，而自命为优种；复以欲征服外族，而倡本族中心论；反之，弱者对此纯种，优种，及本族中心说，作反抗而求解放之运动；凡此皆可谓之种族主义。西方之亚利安主义，条顿主义，盎格罗撒逊主义，诺迪克主义，及吾国之汉族主义等等，皆称明例。民族乃社会的人类学研究之对象，故为一文化的及心理的概念。民族上所表现之特性曰民族性。强大民族借其特殊之民族性，以号召隶属他国政府下弱小之同一民族，而逞其扩张之野心；弱小民族之寄人篱下者，借以脱离所属国，而加入同一民族之



另一强国；又或一部分人民，欲借以保存或发扬其原属民族之特殊精神，丰富其现属政邦内之文明生活；凡此皆可谓之民族主义。昔之大斯拉夫主义及大日耳曼主义，吾国之中华主义，乃第一例证，阿劳二州复还法国，乃第二例证；今之柴昂主义 zionism（犹太民族主义运动之特名），乃第三例证。政邦乃政治学及法理学研究之对象，故为一政治的概念。论政邦之性质曰政邦性。法学家及玄学家以为政邦之主权，乃属于固有，独立，普及，而无可抵抗，必须绝对服从者；德国唯心派黑格尔之视政邦为“尽善之道理”，“永远必需之精神本质”，或“绝对固定之目的本身”；及新黑格尔派之“政邦专制说”；凡此皆可谓之政邦主义。今日主张相对的多元主权论者，对此绝对的一元主权论，攻击不遗余力，可谓之“反政邦主义”。国家乃政治学，国际法学，社会学，及其他种种社会科学研究之对象，故国家系一最普通之概念，举凡学者，政论家，政治家，演说家，新闻记者，以至于引车卖浆者之流，莫不用之。国家所表现之特性曰国民性，或曰国性。弱小民族根据其特殊之民族性，而欲自由兴邦，独立建国，共隶于同一统一政府之下；被虐待之国民性，或被压迫之民族性

(以亡国而由国民性降为民族性者)，欲独立自主，组织民族国家，建设统一政府以谋经济之自由抉择，政治之自由发展，及文化之自由演进；凡此皆可谓之国家主义。昔日美国之独立运动，德意志及意大利之统一运动，巴尔干半岛之民族国家主义运动，大战时爱尔兰、波兰、埃及、印度、高丽、波斯等等之恢复国家运动，以及吾国今日之鼓吹国家主义运动，皆可例证，不复枚举。

总结上文而言：种族乃人种学及生物学上之名称；民族乃人类学及社会学上之名称；国家乃政治学、国际法学，及社会学等上之名称；政邦乃纯为政治学或政治哲学上之名称。以种族与民族较：一种族可以加入无数民族，例如，诺迪克种族，加入盎格罗撒逊及日耳曼等民族；阿尔卑种族加入拉丁及斯拉夫等民族。一民族可以包含无数种族，例如，中华民族含有羌族；日本民族含有中华族及倭奴族。以种族与国家较：一种族可以加入无数国家，例如，黄种加入中国，日本，暹罗等国；诺迪克种族加入英、美、德等国。一国家可包括无数种族，例如，美国含有白种及黑种，而白种复析为地中海族，诺迪克族及阿尔卑族；瑞士含有地、诺、阿等族；

中国含有汉、蒙、藏等族。以国家与民族较：一国家可以包括无数民族，例如，美国含有条顿、斯拉夫、拉丁、犹太等民族；英国含有犹太、印度等民族；中国含有中华、蒙、藏等民族。一民族可以造成无数国家，例如，盎格罗撒逊民族造成英、美等国；斯拉夫民族造成俄、巨（Jugo-slavia）等国；拉丁民族造成法、意等国。以国家与政邦较：就性质言，国家具体言之也，政邦抽象言之也，例如，国家视作地理上之单位，经济上之单位，政治上之单位及文化上之单位，政邦或为社会之有机体，或为团体之心理的人格，或为社会之历程。就要素言，国家广义言之也，政邦狭义言之也，例如，政邦以土地、人民、组织及主权四者而成立，国家舍此四者外，尚有形成民族之诸要素，如经济生活、语言文字、心理、历史、法律、风俗、习惯、文学、科学、美术、宗教等等文化共业。国家可以概括政邦之意义，故国家与政邦，可以混言。西方在国际关系上，称国家曰主权政邦，足见二者在实用上，名虽异而意实同。吾国依说文注，邦国互训，本系混用。果尔，则国家与种族之比较，国家与民族之比较，亦即政邦与种族之比较，政邦与民族之比较。民族与国家

结合，曰民族国家。民族国家，有单民族国家与多民族国家之分。世倡民族自决之说，即主张一民族造成一国家者。此就弱小民族而言。与此相反者，则认民族自决，行至极端，有违国家统一之原理，及民族合作之精神，故反对任其趋于极端，而主张保存多民族国家。此就强大民族而言。近世民族国家，在政邦演化史上，称为民族政邦。民族政邦系政邦演化史上之一历程。就西方政情言，上古有部落政邦，希腊城市政邦，及罗马世界帝国；中古有封建政邦；近代有民族政邦及民族帝国。就吾国政情言，上古有部落政邦及封建政邦；中古及近代有朝代政邦或朝代帝国；最近始有民族政邦之模型。举凡种族，民族，国家及政邦四者相互之关系，不外乎此。今且进言民族与国家。

诸先言民族。

西方自 19 世纪以来之政治思想史，乃一部民族思想之发达史也。当民族学说起始之时，有视民族为种族之单位者，有视之为语言之单位者，有视之为地理之单位者。凡此种种学说，非偏面之见，即主权之论，可置不问。兹仅将最足代表时代精神之民族学说，择要发挥之。自美国独

立首创民族国家以来，西方民族思想史上，有三大关键，可以窥出。德国、意国仿美国之先例，竟大一统之事业，创近代民族国家。此其一。次则巴尔干半岛及东欧一带之民族国家主义运动兴起。此其二。最后，欧战时民族自决之说，风盛一时，不但为全欧为之震动，影响实及于全世界。举凡世界上一切被虐待之国民性，或受压迫之民族性，咸起而从事国家主义运动。国际社会因此益形纷乱，大国咸有分崩瓦解之隐忧。此其三。代表第一期之时代精神者，有德国法学家柏伦知理（1808—1881）。代表第二期之时代精神者，有法国先儒吕南（1823—1892）。代表第三期之时代精神者，有英国当代政论家席满恩（1879—1957）。三氏对于民族之见解，可于个人所下之界说中窥之。对于当时所发生之影响，及先后思想之线索，亦当一一明辨之。

德国法学家柏伦知理之界说曰：

“民族者，乃若干人群之联合也；此若干人群之职业及社会身份虽各不同，第在同一精神，同一情感，及同一种族之遗传社会中，特赖语言风俗习惯之力，而团结于一共同文明之内；此共同文明，可以启发其统一观念，使其

知觉与外族异殊，而此与政邦之羁绊无关”（1863）<sup>①</sup>。此乃政治思想史学者所公认为代表时代精神之客观定则。举凡当世认为形成民族之普通要素，如种族、语言、宗教、地理，及一般物质环境，咸为罗致。柏氏承认各种要素之相当位置，而尤着重心理上之影响，以为共同之情感，及共同之精神，实为促起民族意识之原动力；至于社会状况及历史倾向，不过认为相成之辅助力而已。氏谓共同文明与政邦之羁绊无关，足见其全视民族为一文化上及心理上之事物，毫不含有政治意味。柏氏之定义，实有两层应注意者：其以含糊难解之心理状态为断定民族性之最后要素，显示黑格尔、弗希特神秘色彩之影响；其列举种种客观要素，一一承认其地位，乃受同时美国政治学者黎白国家学说之影响。此一也。民族如此定义，可与人民（volk）区别，前者乃一文化上之概念，后者则含有政治意味。此二也。氏对于当时盛行一民族一国家之主义，反驳不遗余力，以为民族之文明生活，无须乎政治上统一之辅助，即可以

---

① J. K. Bluntschli, *Allgemeine Staatslehre*, 又英译本《政邦学说》第六版，第90卷。



充分实现于文字，美术，或宗教中者。且谓事实上，一政邦可以包括无数民族，而一民族可以造成无数政邦。世界上之无数民族，固非个个赋有独立政邦生活之能力。故民族性不应视为政治上之观念，必视为文化上之概念。民族统一之意识，不妨赖各方面之文明生活以存在，无须扩张及于政府之有机体。然柏氏终不得不断言曰，民族性向为形成政邦之大势力，而在近代，则为造成民族国家最大之势力也。

政治学理上之主张是一事，政治事实上之表现，又是一事。当时，意大利之爱国志士马志尼，英国自由派兼功利派之代表密勒，咸盛倡民族国家之说，影响实际政治甚大。德意志、意大利之统一运动，且借口于柏氏之客观定则，利用定义上同种同文及同天然环境诸要素之部分，各实其说，作政治上之要求。即美国正当力谋南北统一之时，亦尝以之为根据。学者之主张，经政客之利用，乃全变其本来面目，史乘中固比比皆是也。

柏氏之客观定则，成于理性主义之盛行时代。自反理性主义之论出，政治学说之“全民意志”之空论，以一民族一国家之主义，为当时欧陆实际政治运动之所归，声势益张。所谓“全民意志”，在今日视之，无异一种玄而又



玄之名称；而在当时，即为民族自决原则在学理上之根据，深中于人心，固不容忽视。其影响之大且远，今日政论坛上犹可窥见之。全民意志之理论成立后，国民总投票（亦曰民众投票）之法兴起。当时法国总统（亦即法王）拿破仑第三应用此法最力，行至极端，弄成笑柄。际兹情感为用之时，民族之内容及真谛，全异其色彩。昔日之以客观的理性为重者，今则以主观的意志为归矣。最足代表此期之时代精神者为法儒吕南。其民族之界说曰：

“民族者，原理也，原理之见于精神，而出于远源复性之历史者也。民族乃一精神之家庭，非为地形所限定之团体。……故民族实为一大结合，由己作牺牲之情操，及愿继作牺牲之情操构成。无过去不成民族，而现在亦有一绝明之事实以彰明之，是即同意也，彰明较著，愿继续共同生活之意也。民族之存（设可为譬），存于民众投票，不时行之，犹之个人之存，存于永永确认人生耳”。（1882）<sup>①</sup>

---

① E. Renan, “an ‘est—Cegu’ une nation?” *Discours et conférences*, 第305—308页，章行严曾引此界说，见《甲寅》上，第345—346页。此处译文，由章氏译文改成。

吕氏乃主张以民众投票为判断民族性或国性之最后标准者。氏未下此界说之先，曾对世人所常引以解释民族成立之种种条件，加以攻击。其辩词曰：种族非最后之判断标准也。何则？种族之一名词，实已晦甚；至于血统关系，及纯种说，直神话耳。语言亦非最后之判断标准也。何则？瑞士语言虽杂，终不失为一民族；英美语言虽同，而欲非一民族。公共利益亦非最后之判断标准也。何则？公共利益至多能造成一关税同盟会（zollverein），不能创造一民族。地理亦非最后之判断标准也。何则？所谓地理者，乃指天然疆界而言，是直一切标准中之最专擅者耳。循此，则战争靡已矣。历史亦非最后之判断标准也。何则？信史非但不足以使民族团结益密，且适足以使之瓜分瓦解；正唯其当有野史神话，令人信以为真，乃最足以促起民族意识，使之发达也。最后，吕氏乃断言谓一民族之灵魂，完全基于两种事实之上：一则民族团体享有共同嗣业，足资追忆者，为功绩，为光荣，为牺牲，为艰难，均可；二则民族团体真得民众之同意，人人甘愿共同生活，以享乐人生，而遗传其所承继之嗣业。由此而言，吕氏乃极端主张民族建国之说者也。氏所谓之民族与近世所谓之国家，相

差已微。民族一得政治上之地位，即成为民族国家。此与马志尼、密勒之信仰吻合；特二氏之主张，犹不若吕氏之趋极端。马志尼与密勒注意天然疆界之客观事实，有时且视为判断国性之标准，不如吕氏之将地理关系，一笔勾销。吕南，一爱国志士也，一仁人君子也，当时大日耳曼及大斯拉夫民族主义运动盛行，其言论乃针对时弊而发。同时巴尔干半岛诸弱小民族乃借此而创造独立自由与统一之近代民族国家，此则非吕氏所能过问矣。

民族建国运动，实酿成前此欧战之一大原因。美前总统威尔逊有警于此，遂提倡一民族一国家之主义，以为解决世界纠纷之根本原则。惜巴黎和平会议，未能全部采纳威氏之主张，行之不得其道，卒致被虐待之国民性，及被压迫之民族性，含冤莫伸，而起剧烈之反动。此今日世界之实在局面也。当此之时，有人者出，一方在政治上攻击单民族国家主义（即一民族一国家之主义）之极说，认其违反政治统一之原理，及民族合作之精神，而为多民族之国家极力辩护；一方在文化上赞成相当之民族主义运动，认此种运动为富有唯心论之成分，足以纠正当今唯物论之趋势。英国政论家席满恩即倡是说者。氏区别政邦性，民

族性及民族之言曰：

“民族性，犹之宗教，是主观的；政邦性是客观的。民族性是心理的；政邦性是政治的。民族性乃一种心理状态；政邦性乃一种法律状态。民族精神上之产业；政邦性是可以强制之义务。民族性乃一种情感态度，乃一种思想态度，乃一种生活态度；政邦性乃一种不可脱离种种文明生活态度之状态也”。

“民族性者，乃一种团体意识之外表也；此团体意识，寄托于一定之家乡邦土之上，富有特殊之强度，特殊之密度，及特殊之尊严者也。民族者，即借此种团体意识而结合之人群也”。(1919)<sup>①</sup> 席氏之民族概念，显为文化上及心理上之事物。今日西方学术思潮趋向文化方面，故席氏之说易受学者欢迎。在政治上，则大小国家，均可借口，以实其说。在民族思想史上，席氏之重精神及主观方面，尤近吕南之说；而其反对一民族一国家之主义，限民族为一文化上及心理上之概念，则与柏伦知理契合。就三氏之民族学说而总言之，则吕氏为绝对主张民族建国之说者；席氏为绝对

---

① A. E. Zimmern, *Nationality and Government*, 第96页。

反对民族建国之说者；柏氏虽亦曾作反对论调，却承认民族性为近代民族建国之最大势力，是在事实上已默许。三说之尽同处，乃俱视民族为一文化上及心理上之概念也。

中国近五十年来之政治思想史，一部民族思想之发达史也。吾国民族思想有二渊源：一为固有者，一为西洋输入者。吾国固有之思想，多属片鳞断爪，不及西洋输入者之完整。且吾国固有之民族思想，十之八九为种族思想。西方民族学说之影响吾国近代政治思想，至为深刻。舍前述孙、张二氏之说可以窥见外，再引一政论家言，以实吾说。

梁任公论民族意识之所由成立曰：

“最初由若干有血缘关系之人（民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀），根据生理本能，互营共同生活；对于自然的环境，常为共通的反应；而个人与个人间，又为相互的刺激，相互的反应；心理上之沟通，日益繁富，协力分业之机能的关系，日益致密；乃发明公用之语言文字及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜；经无数年无数人协同努力所积之共业，厘然成一特异之‘文化枢系’；与异族相接触，则对他而自觉为我”（《中国历史上民族之研究》，近著第一辑下卷，第45页）。

“血缘，语言，信仰，皆为民族成立之有力条件；然断不能以此三者之分野，径为民族之分野。民族成立之唯一的要素，在‘民族意识’之发现与确立。何谓民族意识？谓对他们自觉为我。‘彼，日本人；我，中华人’：凡遇一他族而立刻有我中华人之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族之一员也”（同上，第441页）<sup>①</sup>。

就梁、孙、张三氏对于民族之见解而言，自以梁氏之说，最为圆满。张氏不过忠实介绍西方一家言。其以共同精神，共同习惯，及共同利益之观念，为民族之基础，固无异辞。唯其谓民族乃由种族分出，而以民族表示种族之关系，则颇有疑问。孙氏客观的民族说，列举血统，生活，语言，宗教，风俗习惯五种成因。论民族起源，或不能否认血统之条件的效力；然其在五者中，是否为最大之势力，尚属可疑。其主观的民族说，则论据近乎武断，势难成立。氏以为由于王道自然力结合而成者曰民族，由于霸道

---

① 本节内“中华人”见两次，“华”字乃作者由“国”字改正者。梁氏未明民族与国家之区别，致将带政治意味之“国”字，参杂于带文化意味之“民族”间。



武力结合而成者曰国家，颇令人联想及德国唯心论者弗希特之民族观。弗氏以为民族乃代表绝对精神之一种形态，人民以有心灵不朽之要求，故有爱国之热诚；政邦则为达此目标之工具。二者同为一种玄谈，在学术上不能视作正论。梁氏之言，虽未尽当，却已兼有中外之特长。氏以演化论之观念，作释义之入手法，由纯粹之客观事实，如血缘关系，自然环境，及经济生活，进至语言、文学、美术、宗教等文化共业为止，殊为独具只眼。“民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀”，此附注语，颇为生色。且机能观念，自觉观念，咸为收入，心理上统一之基础已备。氏虽未明言民族为一文化上及心理上之概念，而似早已默许。以三氏与西方学者较，立说咸近柏氏，尤以梁氏为最，盖列举客观要素，乃柏氏界说之特点，而为我国人士所兼收并容。顾及物质条件，又重视文化精神，客观主观，兼而有之，殆为吾国人之特长。

今日学者关系于民族之定义，种类不一，有着重同种同文之关系者，有着重地理环境之要素者，有着重共同经济生活之关系者，有着重风俗习惯及历史传统之关系者，更有着重精神及象征方面者，凡此不胜枚举，要其以前人



为依归则一也。其罗致种种客观要素，则近柏氏之说；其着重精神及象征方面，则近吕氏之说；其标出心理及文化之本质，则近席氏之说；而席氏本为调和先儒之论者。兹不必例举今人言，特参照中外昔今之说，而直接下结论曰：

“民族者，乃一人群也；此人群发明公用之语言文字，或操最相近之方言，怀抱共同之历史传统，组成一特殊之文明社会，或自以为组成一特殊之文明社会，而无需乎政治上之统一；当民族之形成也，宗教与政治，或曾各自发生其相当之条件的效力，第其续续之影响，固非必需也。故民族者首属于文化及心理者也，次属于政治者也”。<sup>①</sup> 此文中未涉及种族，只以历史上之无数民族，几无一非由无数种族混合同化而成，不足为判断民族之标准。今日科学的人类学家，对于种族之见解，完全与往日盛倡同文同种说者之见解相左。法儒吕南所谓种族之一名词，实已晦甚，颇有几分真理。当民族之形成，血统之条件的效力，亦未可绝对否认；只因处今日争论最剧烈之时代，似以不作武断的肯定论为是也。

---

① 结论参照美国哥伦比亚大学史学教授海司氏之民族性说而定。

试将前述结论略加解释。一是言文之着重；以社会学者之眼光观之，同文系形成团体意识所必需之条件。语言文字乃表达思想之工具，最能促起人群之“类似心理”。唯有“类似心理”之人群，始能发生一种公共利益观念。公共利益观念兴起，团体意识始能成立。乐群性乃人类之一种本能，“类似心理”之条件具备，团体意识自无不成之理。语言文字亦为传递嗣业之媒介，将过去、现在及将来一齐连锁。一民族共处安乐及患难之经验，全凭文字之记载以绵续之；一民族之不朽的文学作品，亦唯类文字之工具以表现之。文学所以表现人生，一团体之得怀抱同一生活态度之理想，实以伟大之文学形成。此其所以足重者一也。二是历史之着重：历史之本质，系一种人文精神。过去、现在及将来团体生活之成绩，借历史之记载保存，足资世世子孙无穷之回忆。史乘中圣贤豪杰之士，或杀身以成仁，或舍生而取义，其牺牲精神，垂古不朽，足为万世之师表。民族以之而人格化，成为一种历史人格，犹之圣贤豪杰，足为人民虔敬与崇拜之对象。此其所以足重者二也。三是文化之着重：此乃着重语言及历史必然之结果。文化之范围甚广。英国人类学者泰勒之界说，为今

日学者所公认。其言曰：文化乃“该复杂之全体，包括知识、信仰、美术、道德、法律、风俗，及任何其他能力与习惯，由于人为社会中之一分子而习得者”<sup>①</sup>，一民族自信其有特殊之知识、信仰、美术、道德、法律、风俗、习惯等等，遂组成一特殊之文明社会。此其所以足重者三也。言文，历史，及文化三者，为人文精神之所寓，故民族者，乃一文化之团体也。

再舍民族而言国家。

自柏拉图、亚里士多德以来之西方政治哲学史，一部政邦哲学之发达史也；自弗希特、黑格尔以来之政论史，一部国家至尊论之发达史也；自19世纪马志尼、密勒以来之政治运动史，一部民族国家主义运动之发达史也。至于我国，则自先秦以来之政治哲学史，一部圣哲人生哲学之发达史也；自黄梨洲以来之政论史，一部汉族中心论之发达史也；近五十年来之政治运动史，一部民族主义运动之发达史也。彼此所根本不同者，则西方往者大都以国家为人类中之最高团体，国家与社会，视为同等；我国则久以

---

① E. B. Tylor, *Primitive culture*, 《原始文化》第1卷，第1页。

国家为家族并重之团体，国家之意识圈外，尚有天下。西方以个人为国家之直接单位，我国以个人为国家之间接单位，而以家族为国家之直接单位，乃先家族而后国家者也。故我所短者，乃应世之政邦哲学也，正当之国家观念也，强有力之政治组织也。

民族与国家实相成而非相反之事物已如上述。近代国家学说，舍国际法学者称国家为主权政邦说之外，实与晚近民族学说，同时并起，开始于德国，而盛倡于美国。美国当北美十三州未宣告独立之前，民族性已渐次形成，所缺者即政治上之表示而已。当时亨利以雄辩而游说统一，斐恩借文墨而鼓吹独立，约翰逊草拟独立宣言，汉密尔顿且以“一民族无一国民政府为一可畏之现象”一类语警告同胞，终而美合众国之雏形成立。此近世民族国家之起源也。然美国联邦政府之国权，到处受省权之限制，名为统一，实则犹在各州分立时代。直至南北战争之时，林肯极力主张国权统一，美国始有真正之统一可言。际此之时，有学者黎白，原籍德国，改籍美国，出而盛倡国家学说，拥护国权统一之主张。南北战争，世仅知为黑奴解放之战争，但实亦为统一与分立之战争，国家主义与地方主义之

战争。氏曾为统一而战，故在战后改造时代，揭橥国家主义之旗帜，以与地方主义对抗。国家主义乃统一之标帜，借以号召信徒，伸展国权者也。

黎氏之界说曰：

“近世国家一字，以最适当之今义释之，则谓若干品性类似之人口（久已脱离渔猎生活及游牧生活），而永居于一定之疆土内，度其农业生活；此疆土也，有其特别之命名；此人民也，采取公用之国语国文，创设共同之文物制度，足与其他类似人群截然分明；且咸隶属于共同统一政府之下，其为民主国之公民，或君主国之臣民，其政府之为邦联制，或联邦制，皆非紧要；更进则彼此间觉有机能的统一关系及同一使命之意识。知识上内部之机能的统一，及政治上内部之机能的统一，各有其相当之实力，且与其他类似人群截然分明，凡此皆近世最概括之国家观念之显著要素也”。（1868）<sup>①</sup> 此国家定义之概括，实无伦匹。其注意客观事实，举凡形成民族之要素，诸如人口、地理、生活、语言、文字、历史传统等等，咸为罗列。上

---

① F. Lieber:《国家主义与国际主义之鳞片》，第7—8页。

述柏氏之民族界说，其列举种种客观要素，即由黎氏之影响所致。以梁氏之民族观，与黎氏之国家观较，殊觉二氏演化论之眼光，及机能观念与自觉观念之并述，不谋而同。氏亦附和民族国家之说者。其国家观，且已概括政邦之要素。而其所谓“共同之统一政府”，及“政治上内部之机能的统一”，却非前此引证之诸民族界说所有者。此即民族与国家之所由别也。

兹再引一稍狭义之国家界说于此，以资比较。英国政治史学者琼克司之释义曰：“国家乃有组织之社会，界限判然之团体，在明白定界之区域或领土内，要求独占之管理权，而应尽忠于一共同之政府；此政府也，仅关系于团体成员间之普通利益，并不涉及其特别利益”<sup>①</sup>。琼氏国家观之含义，远不及黎氏国家观含义之概括。琼氏异常着重主权，黎氏则否，琼氏乃视政邦为政府运行之机关者。政邦之基础为独占之统治权。此其特征也。

反观吾国，历来政治学教科书，咸以国家为一种政治组织，由土地、人民、主权三者构成。严格言之，此界说

---

① E. Jenks:《政邦与国家》(1919 版本)，第 5 页。



非指此文内所谓之国家而言，实指所谓之政邦而言。政邦乃一狭义之政治名称，国家乃一广义之政治名称。就字义而言，国家之一名词，考吾国文字源流，含意深广。国之一字，将政邦之要素，所谓土地人民主权者，悉加延括。<sup>①</sup>又国家以民族为基础。法儒吕南曾称民族为“一精神之家庭”，是家之一字，又足为精神生活之表征。然则国家之一名词，虽与民族政邦二者异殊，实兼二者而有之。物质精神两方面之条件具备，故曰国家之名词，含意深广也。

读今日国内关于国家主义之文字，曾得一国家之定义，足资参考者。法国留学生李璜之言曰：

“国家是什么？一定的人民，占有一定的主权；而此人民本其自爱的心情，和其生活的条件，此土地也；不容人侵夺，此主权也；不容人干犯，有前人时时缔造的艰难，即有后人世世保守的责任，有一种特殊文化的贻留，即有一种相当感情的回顾：因而国家不独有其实质，又复具有其灵魂”<sup>②</sup>。李氏颇足代表法国学派之精神，盖文化与灵

---

① 见李璜《国家主义正名》，《释国家主义论文集》，第26—27页。

② 见《释国家主义论文集》，第1页。



魂，为法国学者最喜谈论之事物。国家之要素，今日已不复限于土地、人民、主权三者，乃无可讳言之事实。昔日之国家，纯为一种政治组织，大都以武力保其尊严，不借文化增其光耀。今日之国家，事实上虽未脱野蛮之遗风，理论上却已不复纯为一种政治组织，而为人类社会中之文明团体矣。

民族之真谛已详明。国家之内容，又复经解释。兹不必再为旁征侧引，而直接下结论曰：

“国家者，乃一政治组织致密之人群也；此人群在一定之疆土内，创设共同之统一政府，命以特别之名称，委以最高之主权，持守共同之历史传统，互营共同之文明生活，机能的统一关系感于内，自觉的特殊精神形于外，而在人类社会，怀抱同一之生活态度者也”。此即文化立国之论。国家之特征，在其为致密之政治组织，而于一定之领土内，享有最高之统治权。政府不过是一种实行职权之机关。此处所谓政治上之统治权并非“固有，独立，普及，而无可抵抗”者，盖政权未有不出之于社会势力，经济势力，及心理势力等等者也。政权之所在，即主权之所寄。有寄于个人者，有寄于阶级者，有寄于全民者，有寄

于士人者。以四者较，自以寄于士人中之能者为最适宜。劳心者治人，劳力者治于人。治者阶级，选贤与能，则历史传统，始能持守，文明生活，方可互营；若是，未有不见机能的统一关系感于内，自觉的特殊精神形于外者。一国家承继一种独到之文化嗣业，始为组成一种特殊之文明社会，而此唯于其团体生活之态度上，及团体生活之精神中窥之。此乃今日文明国家之特质也。

今日之国家，立于文化之基础上，故其实兼民族政邦而有之。一民族可以建一国家，却非一民族必建一国家，诚以数个民族自由联合而结成大一统之多民族国家，倘其文明生活之密度，合作精神之强度，并不减于单民族国家，较之或且有过无不及，则多民族国家内团体生活之丰富浓厚，胜于单民族国家内之团体生活多矣。近世所谓民族国家，自有此二者之别。自马志尼、密勒提倡一民族一国家之主义以来，理论辄易掩饰事实，变态竟且视作常情，此乃思想界混淆之所由起。考此主义之由来，实系一种反抗运动。民族性被虐待，或国民性受压迫后，骤然兴起反抗，图谋独立，保全自由。复有仁人志士之辈，以其所爱而及其所不爱，爱己之自由而及于爱人之自由，见强之凌弱，

大之侮小，夺其自由，强其奴隶也，乃挺身而出，主持公道，拥护正义，发表一种愤世之良心主义，实行解放运动，打破不平等之现状，恢复弱小民族之自由。故民族性之真正要求，非独立也，乃自由也，自由其目的也，独立其手段也，非为独立而独立也，乃为自由而独立也。今之人舍本逐末，竟言一民族一国家之主义，而不明其最后之用意所在，宜其思想之混乱也。前谓一民族可以建一国家，却非一民族必建一国家，良有以也。吾且主张无数民族自由联合而结成一统之民族国家，以其可为实现国际主义最稳健之途径。由个性而国性，由国性而人类性，实为修身齐家治国平天下之大道。万一无数民族，不能在此大一统之民族国家内，享受同等之自由，则任何被虐待之民族，完全可以脱离其所属政邦之羁绊，而图谋独立与自由，另造一民族国家也。

兹总结民族与国家应有之区别曰：民族乃一种文化精神，不含政治意味，国家乃一种政治组织，备有文化基础。民族者，里也，国家者，表也。民族精神，实赖国家组织以保存而发扬之。民族跨越文化，不复为民族；国家脱离政治，不成其为国家。民族跨越文化，作政治

上之表示，则进为国家；国家脱离政治，失政治上之地位，则退为民族。民族与国家应有之区别，即以有无政治上之统一为断。至于二者相互间应有之关系，亦大略尽于此矣。

# 边政学发凡<sup>\*</sup>

吴文藻

民国以前，中国有筹边政的策论文章，而无研究边政的专门学问。“九·一八”后，国内大学有少数设立边政学系，而却无边政学的科目。抗战以后，中央政治学校边疆学校特设边政专修科，蒙藏委员会亦专开蒙藏政治训练班，于是“边政史”、“边政研究”、“边疆政治”、“边疆政策”这一类科目名称，始出现于课程表内。最近《边政公论》的发刊，中国边政学会的成立，行政院边疆政治研究计划委员会的组织，凡此均足以表示国人逐渐重视边政学的趋势，这不能不说是复兴国家的一种新气象。然而边政学的性质如何？内容如何？能否成为一门独立学问？对于边政将有何种贡献？这些问题，国内学者尚未加以讨论。本篇之作，亦属初步尝试性

---

\* 本文刊于1942年《边政公论》第1卷第5、6合期。

质，只能先给边政学划出一个轮廓，错误在所不免。敬请读者指教！

## 一、研究边政学的目的，重要性及观点

### 1. 研究边政学的目的及重要性

研究边政学的目的有二：一是理论的，一是实用的。边政学原理的阐发，可使移植科学迅速发达，专门知识日益增进，举凡人口移动，民族接触，文化交流，社会变迁，皆可追本寻源，探求法则。这是边政学在理论上的功用。边政学范围的确定，可使边疆政策有所依据，边疆政治得以改进，而执行边政的人对于治理不同族不同文的边民，亦可有所借镜。“为政由学始”就是这个道理。这是边政学在实践上的功用。

在目前提倡边政学的实用研究，意义尤为重大。只说两点，就可以明白其重要性。第一，在本国的意义：中国这次抗战，显然的是整个中华民族的解放战争，而不是国

族内某一民族单位的解放战争。全民族求得解放，达到国际平等地位以后，就须趁早实行准许国内各民族地方自治的诺言，而共同组织成为一个自由统一的（各民族自由联合的）中华民族。建立一个多民族国家，是我们现阶段的理想。而如何促成民族国家的组织，此种伟大事业，一部分就有赖于边政学的贡献。第二，在国际上的意义：中国是反侵略的先锋，是抵抗强权的领导，亦是被压迫民族伸张正气打倒暴力的表率。这次抗战胜利，对外达到国家独立自由的目的，对内实行各民族一律平等的政策以后，可在和会席上，增高我们的地位，加强我们的发言权。上次世界大战结束，对于少数民族及殖民地问题，解决不得其当，因而种下祸根，使世界重陷于今日空前大战。罗邱宣言已暗示了民主国家胜利以后的和平条件。自然战后对于民族自决自治，会作公平合理的处置；对于殖民地问题，亦将采取较开明的政策。如何能使世界各国都信守民族一律平等的要义；如何能使吾国的王道文化精神，英美的委任统治观念，以及苏联的少数民族政策，相互融会贯通，成为一个共同理想，以跻世界于大同，这便是边政学在比较研究时最大的贡献。



## 2. 研究边政学的观点

研究边政学的观点有二：一是政治学的观点，一是人类学的观点。国内政治学教授或从政的学者，对于边政学似乎尚未发生多大兴趣，犹如十余年前他们对于地方政府研究态度一样的冷淡。有的学者甚至根本否认边政研究的需要，以为中央政治一上轨道，抗战胜利一有把握，所谓边疆民族问题，即可迎刃而解。研究人类学的人，不信这问题是那么简单，因之，看法稍有不同：他们以为必须边政与乡政首先切实上了轨道，中央政治才能真正走上轨道。在某种意义上，甚至可以说，边政与乡政是吾国现阶段上中央政治的核心问题。必须使中央政府的威信，能达到边地人及乡下人的心底里，中央政治才有办法，中央政令才能贯彻，所以革新边政，与改进乡政一样，同为有效推行新县制的关键，亦同为加强抗战力量必不可少的基层工作。兹以人类学观点为主，而以政治学观点为辅，来作边政学初步的探讨。

人类学在西洋最近二十年来的发展，已成为一门独立的科学。任何科学都有纯粹与应用之分，人类学自亦不能

例外。如果天文学家的工作，可以应用于航海术；物理学家的的工作，可以应用于工程及无线电业；化学家的工作，可以应用于医药；生物学家的工作，可以应用于农耕；则人类学家的工作，自亦可以应用于“落后社区”的开化事业。近年来西洋各国之重视人类学在殖民地科学研究上的地位，殖民地政府之有人类学专员的设置，以及国联委任统治委员会之采取人类学新观点，公开主张开明的殖民政策，都足以表示人类学已开始走入实用的阶段。我们中国自应急起直追，迎头赶上，使人类学的研究，在理论及应用上，同时并进，以边政学为根据，来奠定新边政的基础，而辅助新边政的推行。

目今西洋所谓应用人类学，大都是以殖民行政、殖民教育、殖民福利事业，以及殖民地文化变迁等题目为研究范围。在中国另换一种眼光，人类学的应用，将为边政、边教、边民福利事业，以及边疆文化变迁的研究。本文只在讨论边政，至于边教及其他，仅就有关方面稍涉及之。

## 二、边政学的性质

### 1. 边政的意义

欲明了边政学的意义，应先从“边政”一词说起。时人讨论边疆问题，应用名词甚为复杂。欲使边政学成为一种专门学问，就必须先下一番正名功夫。“边政”一词，就含义言，较之“边事”、“边务”，来得显明确定，自然亦最为适用。“边政”本系一个略语，举凡边疆政治、边疆行政或边疆政策等名词，都可用以代表。时人不察，往往滥用边政一词，致使三种意义混而为一，这是应首先提出，加以辨别的。

今为避免读者误会起见，应先确认边政有广狭二义之不同：边疆政治，系边政之广义；边疆行政，系边政之狭义。边疆政治可以包括边疆行政，但边疆行政不能包括边疆政治。换言之，边疆行政可以视为边疆政治之一部门，虽则边疆行政，必以研究边疆政治为主要对象。至于边疆政策，乃是根据边疆政治原理推演出来的，必须凭借边疆行政机构始能见诸实施。其地位适介于边疆政治与边疆行

政之间。广义言之，边疆政策，像边疆行政一样，亦可以视为边疆政治之一部门；狭义言之，可以包括在边疆行政范围以内，譬如，先有边疆政策，而后边疆立法，而后边疆行政，步骤一定，不可纷乱。是以边政决不应混作边疆政策。总之，严格地说，人类学上所谓边政，系指狭义的边疆行政而言。不过在政治学上，通常都指广义的边疆政治而言。本文为便于贯通人类学与政治学计，决定采取边政的广义。

## 2. 边政学的意义

边政学就是研究边疆政治的专门学问。通俗地说，边疆政治就是管理边民的公众事物。用学术语，边政学就是研究关于边疆民族政治思想、事实、制度，及行政的科学。实际推行边政的行政机构，当然是边疆地方政府。所以有时也可以说边疆地方政府，就是边政学所要研究的主要对象。边疆政治是地方政治的一种，系对中央政治而言，以常理而论，凡普通研究政治学的原理原则，其可以应用于研究地方政府者，亦就可以应用到研究边疆政府上去。然地方政府行政，假定为有一定的程序，无论何处所见到的重

要特质，都有一种基本的通性，则就无须乎对于边政、乡政、市政、省政，作层次上的区分及分别地研究。

但是边政与乡政却有不同：第一，二者施政的环境不同。边地草野大都以牧畜为业，内地乡下则以农耕为业，尤以人工灌溉的精耕见长。牧畜文化与农业文化程度的相差，有如农业文化与工业文化程度的相差。所以草地牧畜社会有草地牧畜社会的政治组织，内地农业社会有内地农业社会的政治组织，犹如乡村社会有乡村社会的政治组织，都市社会有都市社会的政治组织一样。第二，二者施政的对象不同。边政是管理边地人，乡政是管理内地乡下人。边地人与内地乡下人程度的相差，亦有如内地乡下人与城里人程度的相差。尤有甚者，以边地人与内地乡下人来比，举凡民族性格、语言文字、习俗风尚、宗教信仰、文化方式，无一不是大相悬殊。所以边政学之研究边疆民族，实为其一种特性。通常政治学研究地方政治，只须研究政治本身，无须涉及民族；但是研究边疆政治，就须同时研究边疆民族，因为边疆民族与边疆政治息息相关。这就是我们必须另从人类学着眼来讨论边政的主要原因。研究边疆民族方是研究边疆政治的关键，我们就须先对边疆、民族，及边

疆民族三者，稍加说明。

**边疆** 国人之谈边疆者，主要不出两种含义：一是政治上的边疆，一是文化上的边疆。是指一国的国界或边界言，所以亦是地理上的边疆。例如中国现在的国界，三面是陆界，一面是海界。故高长柱对边疆所下的定义有云：凡国与国之间标识其领土主权之区别者，曰“国防线”；接近“国防线”之领域，即“边疆也”。（见《边疆问题论文集》第1页）这显然是政治上的边疆。又胡焕庸所著国防地理与国防诸书，则代表地理上的边疆观。通常称边疆为“塞外”、“域外”、“关外”，而称内地为“中原”、“腹地”、“关内”，二者相对而言，这些称谓，亦都代表了政治及地理的观点。然而国人另有一种看法：东南诸省，以海为界，本是国界，而并不被视为边疆；反之，甘青川康，地居腹心，而反被称为边疆。这明明不是指国界上的边疆，而是指文化上的边疆。

文化上的边疆，系指国内许多语言、风俗、信仰，以及生活方式不同的民族言，所以亦是民族上的边疆。姑以《边疆研究》季刊发刊词对于边疆所下的定义为例：“抑所谓边疆，依词义释之，当为中国与外国毗邻之地区。惟吾

人本于文化观点，以为边疆之涵义，当为‘中华民族文化之边缘’。（继以‘我群’与‘他群’两个观念说明内地民族与边疆民族的关系，有云：）中国民族（意指国族）之所谓‘我群’，其主要成分，当为最初组织中国国家之汉族，其文化之体系与其领域，早经奠定，一脉相承，至今不替。所谓‘他群’，则为边疆及内地之浅化族，其语言习尚，乃至一切文化生活，尚须经过相当涵化作用，以渐与‘我群’融合为一体。……时至今日，国危族殆，整个中华民族之‘群’，已不容再有‘他’‘我’之分。”（见《创刊号》）旧称边疆为“化外”，亦代表文化的观点。所谓“化外”就是蛮荒未开化的区域。文化一词，本含有耕作的意思。中国传统文化，是农业文化，所以凡生产技术，尚未达到农耕阶段者，统称之为边疆。

边政学是从政治学与人类学同时着眼，所以边疆的定义，亦应该同时包括政治上及文化上两种意义，兼而有之，才属恰当。例如以往沿用“蒙疆”、“藏疆”、“回疆”、“苗疆”诸名称，本含有双重的意义：一面是国界上的边疆，一面是民族上的边疆。这与中国现行民族政策，亦若



合符节：“对外谋国家之独立自由，对内则各民族一律平等。”换言之，前一句代表政治的意义，后一句代表文化的意义。故具体地说，边疆是指：中部十八省以外而邻近外国的地方而言，如蒙藏及辽吉黑热察绥新宁青康等省是；中部十八省中住有苗夷羌戎各少数民族的荒僻之区而言，如陕甘湘粤桂川滇黔等省之边区是。

民族 民族与种族有别，民族乃社会人类学研究的对象，故为“文化的概念；种族乃体质人类学研究的对象，故为一生物的概念。文化上的民族与生物上的种族，二者绝对不能混作一谈。国人常有误用民族为种族之义者，因而昧然主张应用民族一词，此种指鹿为马、因噎废食之论，殊属不当”。

国父论民族有云：“造成……民族的原因，概括地说：是自然力。分析起来，便很复杂。当中最大的力是血统。……次大的力是生活。……第三大的力是语言……第四个力是宗教。第五个力是风俗习惯。……我们研究许多不同的人种，所以能结合成种种相同民族的道理，自然不能不归功于血统，生活，语言，宗教和风俗习惯这五种力。”（见《民族主义》第一讲）国父仅称血统为构成民族“最大的

力”，而未将种族与民族混而为一，此点读者多加深察。推想，国父所以重视血统条件，其主要原因，在于当时要以种族革命为号召，推翻清政府，建立民国，同时西洋 19 世纪民族思想初起之时，亦有以民族为种族单位之说，国父受此说的影响较深，他如以民族为语言单位或地理单位之说，则均未受其注意。

与国父同时代的梁任公，见解稍为不同。梁氏论民族意识之所由成立曰：“最初由若干有血缘关系的人（民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀），根据生理本能，互营共同生活，对于自然的环境，常为共通的反应，而个人与个人间，又为相互的刺激，相互的反应；心理上之沟通，日益繁富，协力分业之机能的关系，日益精密；乃发明公用之语言文字及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜；经无数年无数人协同努力所积之共业，厘然成一特异之‘文化体系’；与异族相接触，则对他而自觉为我。”又曰：“血缘，语言，信仰，皆为民族成功之有力条件；然断不能以此三者之分野，径指为民族之分野。民族成立之唯一的要素，在民族‘意识’之发现与确立。何谓民族意识？谓对他而自觉为我。‘彼，日本人；我中华人’；凡遇

一他族而立刻有我中华人之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族之一员也。”（见《中国历史上民族之研究》一文）。梁氏之言，虽亦未必尽当，而与西洋最近思潮，尚为符合。其附带语“民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀”，尤为中肯。今人论民族，无不一致重视文化的条件，而漠视血统的条件，诚以历史上无数民族，几无一非由无数种族混合同化而成，而尤以中华民族为甚；故我们决不能以种族为判断民族的标准，其理极明。再略论民族与国家的关系。一国家可以包括无数民族，例如美国含有条顿、斯拉夫、拉丁、犹太等民族；英国含有犹太、印度、中华等民族；中国含有汉、蒙、藏等民族。一民族可以造成无数国家，如盎格罗撒克逊民族造成英、美等国；拉丁民族造成法、意等国；斯拉夫民族造成俄、犹等国。今人虽有主张一民族一国家之说，而附和之者甚少，大多数人相信以数个民族自由联合而结成一大民族国家，其团体生活更为丰富，其文化精神更为优越。建立一个现代化的民族国家，这亦是中国人的理想。明白了民族及民族国家的真义，才不致于妄谈民族主义及民族政策。

### 3. 边疆民族

边疆民族系指国内僻居边地或邻近边地的各种少数民族或浅化民族而言。有全民族聚居于一个区域，别无他族混杂其间而自成一个政治单位者，如内外蒙的蒙族，前后藏的藏族是。国内不称边疆政治，而称蒙藏政治，就是这个道理。有全族聚居于一个区域，虽有他族杂居其间，仍不失为该区内最大多数的民族，而自成一个文化单位者，如新疆的缠回是。新疆境内，除汉回与缠回宗教相同外，余如民族、语言、文化方式、经济生活，均属互异。又有许多零星小族散布于各边省荒僻之区，邻近随处都有大族集居，是其不论在政治上，均居于附从地位者，如西南西北的苗夷羌戎诸族，东北的通古斯族是。复有若干混合民族——即中华民族所赖以构成者——分布于幅员辽广的边远省区以内，其涵化程度，介乎纯内地人与纯边地人之间，能通两种语言，过惯边缘文化生活，如来自各族而被国族化的边地人，及去自各省而被土著化的内地人是。这种生长于边缘文化中的人民，在文化人类学或社会学上，名之曰边缘人。边缘人因受文化交流的冲击，性情尤为活泼，

在沟通边地与内地的民情上，在融洽民族的感情上，尤处于重要的地位。凡从事边政学的人，对于边缘文化及边缘人，应该特别予以重视。边政之能否有效促进，实以此辈边缘人为关键。

最后应该一提已成历史名词的满族，东北三省虽是满族的发祥地，现在确已变为中华民族的垦殖区。满族入关，统治中原二百六十余年。在此期间，满汉完全同治一炉，成为一个国族的构成分子。古语云“夷狄而中国之”，此种传统精神，始终继续发扬。满族因对中原文化，心悦诚服，遂自动吸收，彻底涵化，成为十足的中国人。中华民族同化力之大，犹不尽于此，便是世界上民族性格最强韧的犹太人，到了中国，习久相处，亦被潜移默化。我们若再扩大眼光，想到中华民族的向外扩张，现在遍布于南洋各地，这实在是一件不可思议的事情！

海外侨胞与国内边胞的关系，亦不妨在此一述。我们可以说边胞所在之地，只是我国有形的边疆，代表国防的最前线；而侨胞所在之地，乃是我国无形的边疆，实代表了国防的最外围。真欲积极完成边疆经济开发的事业，势非借重侨胞供给技术人才，金融资本及组织能

力不为功。侨胞有一特长，可资利用，即是他们富于适应环境的能力，富有与土著杂居的生活经验，倘使易地工作，来与边胞共处，应该特别容易。所以我们虽在前面指出了边政与乡政的不同，而现在却又要指出侨务与边政的关系。

### 三、边政学的内容大纲

刚才说过，边政学是研究关于边疆民族政治的思想、事实、制度及行政的科学。研究边疆政治，必先考察边疆民族，这是边政学的特质。明白了边政学的特质以后，现在可以进而讨论边政学的内容。目前对于边政学的认识尚浅，因之其范围若何，一时难以确定。但是对于边政学的内容，已稍有所见，不妨先草拟大纲。兹就思想、事实、制度，及行政四部分，大致加以规定如下：

#### 1. 思想部分

所谓思想部分，是就哲学眼光来讨论有关民族的政治



思想与理想。举凡一切原理原则、主义学说，以及种种基本概念皆属之。以思想与事实言：思想一面是事实之母，一面亦是事实之果。以思想与制度言：思想是制度的核心，而制度是思想的外衣。制度无思想为核心，固而不能成立；而思想无制度为外衣，亦不能长存。关于民族思想，可分国际及中国两方面，来举例证，可以用作比较资料，借以充实边政学的内容。

国际方面过去可述者，例如欧洲向外扩张的基本概念；各国历来殖民政策的基本理论；民族中心说；种族不平等观，包括“白种人的负担”说，“黄祸”说，以及对于有色人种的偏见；晚近以来，如帝国主义、资本主义，及基督教教义在各国殖民地的意义；民族性论及国家主义的思潮等。现在可述者，如各国当前的殖民思想；殖民地由直接统治变为间接统治之说；由权力政治变为福利政治的观念；殖民地变为委任统治地之说；属地变为自由领地之说；民族自决自治或大民族国家的理论；种族接触及文化交流的原则等。一国的殖民与民族政策，常根据基本国所信奉的主义与学说，而有所决定。这是我们所以要研究各国民族与殖民思想的原因。



中国与西洋各国的国情不同。中国是开化最早的古国，在五千余年间，已造成了一个伟大的中华民族。中国应与整个欧洲来比，才能明了中国文化悠久的历史。中国以民族协和而统一，欧洲以民族冲突而分裂。中国政治思想，在过去可述者，例如古来华夷之辩，王霸之争；文化重于国家的观念；不勤远略，不尚武功的信念；“以夷治夷”“以蛮理蛮”之说；历代（特别是明清之交）的民族思想，及筹边治边的策论；清末种族革命论及大汉族主义；民元汉满蒙回藏五族共和之说。现在可述者，如西洋输入的国家主义、民主主义、社会主义，以及共产主义的思潮；国父手创的三民主义以及边疆民族政策的根本观念，包括最近“边疆施政纲要”所含一贯的道理；时人盛倡的大民族国家论；乃至有人主张准许蒙藏高度自治，将来在中华民族大一统的共和国中，极为自由，地位的理想；中国文化为王道文化，西方文化为霸道文化之说；万邦协和，世界大同之说。中国正统文化，爱好和平，反对侵略；民族思想，开明一贯。此种优点，值得吾人发扬而光大之。

## 2. 事实部分

就目前言，凡五官可以接触而有客观存在的实际现象，谓之事实。此种事实，是第一手资料，是科学的张本。所以搜集可靠资料，不论是属于过去或现在，乃是树立边政学科学基础的要务。而事实之可以统计数字表达出来，具有高度准确性者，尤为难得可贵！

国际方面，过去可以注意者，例如欧洲向外扩张的史迹，各国殖民地的由来，移民开荒的经历，统辖殖民的治绩，华侨苦力建树；欧美内部民族间国家间的纠纷冲突，以及解决民族问题所得的实际结果等。现在可以注意者，如各国处理国内少数民族的情形；各国统治殖民地的概况，尤其是侨胞所在地的殖民实况。

中国方面，过去最当注意者，首推中华民族之形成史，是即一向边疆，一向海外，两路自然发展的史实，其中尤须追溯此族迁徙混合的迹象，移殖屯垦的功绩。其次，则为御边理藩的积业，开拓疆域的成果，乃至中原农业文化与边疆畜牧文化冲突混合的历程。现在急需了解者，自然一面是海外华侨现状，一面是边疆实际情况。至于边情边

况，所应通晓者，范围至广，自地理、人口、种族、语言、物产、人物以及家庭、职业、教育、政治、宗教、医学、卫生、娱乐，一切现象，几乎无所不包。总之，凡通常进行调查或民族调查时所应包括的事项，现在都须包括在内。此外尚须视察文化动态。搜集材料，力求详尽无遗；统计数字，力求准确可靠。必须如此，才能有依据事实的理论，及满足需要的制度建立起来。

### 3. 制度部分

有思想有结构，以思想支持结构，以结构实现思想，即谓之制度。制度的设立，在于满足人生实际需要，履行社会应有功能，人类本思想而决定政策，本政策而建立制度，必须制度建立。以后，才能使思想见诸事实。制度之所以最为重要就在于此。而研究边疆政治制度，实为当务之急。

国际方面，过去可以研讨者，例如各国殖民政制（即政治制度的简称，以下仿此）的演变，包括国内殖民部以及海外殖民地政府的组织，尤须考察其因地制宜的各种形式；各国早年开疆拓土所凭借的组织，特别像英国的东印

度公司（日本的南满洲株式会社就是脱胎于此）；以及各国历来管理少数民族的机构。现在可以考察者，例如各国比较殖民政府，特别系英属印度政府，美属菲律宾政府，荷属东印度政府；英国自由领制及大英国族共和国制；国联委任统治制；美国移民律及美国化制；俄国少数民族自决自治制。

中国方面，过去可加以研究者，例如历代中枢掌理边政的机构（特别是逊清的理藩部与民初的蒙藏院）；清代蒙藏政教制（中央在地方者：库伦办事大臣制，乌理雅苏台将军制，科布多参赞大臣制，驻藏大臣制；属于地方者：盟旗制，喇嘛制，达赖、班禅职权之划分）；满族（开国之交）原有的政治组织；回疆原有的政制；历代边防与屯田制度。

一切制度，虽非一成不变，而既经成立，就富于持久性。现在草原闭塞之区，尚多保持固有形态，无大变更。如欲认识各民族原有的政治组织，及时踏查，犹未为晚。实地观察所得的知识，必较书本知识，更为可靠。因为档案散失，文献不足，即欲研究制度史，亦将感到无穷困难。所以最好办法，莫如趁早进行实地考察，认识现有政

制，从现状回溯经历。尤其是蒙古盟旗制度、西南土司制度、西藏原有政教制度都可应用此法。总之，此时必须赶快选择较小地方单位，一一先作个别研究，由横的分析，以窥察一地方政制的结构原则及实际运用。

试以土司制度为例，略述考察时必须注意的项目如下：

政治组织：（1）土司管辖区域；（2）土司世系及功勋，包括政权之取得及承袭；（3）土司衙门及属官，土司与设治局或县政府及省政府的关系，土司与土司间的关系；土著法律，浅化边民，虽无现代文明人所谓之“法律”，而有土规土法约束行为则一。此种土规土法，即是他们的法律。土著法律与风俗习惯及宗教道德的区别如何？有无公认的类似民刑法的区别？以何为证据而下判断？惩罚的形式如何？土人对于中央法律的感想如何？凡此问题，都应解答。

原始经济：（1）土地与租佃制度，最为重要，这是土司问题的核心。如何为土著保留牧地，尤为根本之根本。（2）土地制度，虽属重要，而只是经济制度的一部分，必须明了整个经济制度才对（举两个实例：一是乌拉〔差役〕制度，牵涉到劳力、租税及运输问题，一是边茶，牵涉到贸易与边政的关系。这都是属于原始经济制度的范

围)。(3) 固有财政制度及赋税。(4) 家庭组织 (特别与政治法律有关部分), 如土司门第婚姻制, 嫡长子承袭职位制, 代办土司 (等于摄政王) 与长子的关系。他如宗教及土著教育制度, 对之应有正当的了解; 语言与社会组织的关系, 人口及卫生问题, 以及在改变中的土人, 一一都应加以考察, 以求明确的认识。至于蒙藏现政府组织, 亦可仿效此法, 另为规定内容, 进行实地研究。

#### 4. 行政部分

狭义而言之, 实施政策的技术与方法, 便是行政。行政本可包括在政制以内, 因为要表示其重要性, 所以分别讨论。边疆行政系的确立, 边疆行政机构的活用, 乃是实施边政成功的关键。对外所谓国家领土及行政的完整, 对内即是国内各民族的统一与协调, 亦即是国家行政与地方行政的统一。由分而合, 而再合, 这是政治进化的正当途径。行政的性质, 随时境而更改, 并非一成不变。良好行政, 端在主持之人因地制宜, 随机应变; 此种衡诸古今中外, 莫不皆然。这里仅就行政上的要点, 略加论列。

对外而言, 最重要的是中央政府与边疆民族地方政府



之关系。姑以西藏现政府为例，中央容许西藏保持其原有的政治制度，究竟到何程度？容许其实行地方自治的范围又如何？兹假定中央与西藏权限的划分，应该如此：

凡关于全国一致性质的国家行政，应划还中央，例如外交、国防、交通、财政、金融等；凡属因地制宜性质的事务，则当然留由西藏自行处理，例如宗教、教育及文化等。换言之，依据民族平等的原则，在政治上，采取均权制度；在文化上，采取地方分权。大体言之，在边疆民族方面，带有因地制宜性质的事务，必较普通地方行政单位为多；所以划归各民族自治的权限，亦必较各地方行政单位为大。从西藏政府一方来看，其所管辖的政务，不外三大类：一是有全国性的政务，一是有全藏性的政务，一是有地方性的政务。除中央与地方的关系外，尚有一点，值得重视，即是适用于西藏的国际义务。民国以来，西藏的外交关系相当复杂，如中英间、英藏间、英俄间关于西藏的明密条约，都在研讨之列。他如内外蒙古与新疆，亦可仿照此例，加以阐释。

对内而言，就须考察西藏内部的行政组织，例如达赖、班禅职权的划分，最为重要；其次，如司伦或摄政与达赖



的关系，及其与噶厦的关系，噶厦与伊仓的关系等。目前西藏政制无所谓三权分立，惟所谓民众大会与西藏政府的关系，假定是行政与立法的关系。此外地方政府行政须与地方政府制度，同时考察，不复赘述。

以上所述，第一部分为思想，是属于理论的；第二部分为事实，是属于叙述的；第三部分为制度，是属于分析的；第四部分为行政，是属于实践的。四者之中，自以事实的叙述及制度的分析，在研究上最为重要；因为事实可以纠正思想的错误，制度可以便利行政的推行。研究方法，尤贵实地考察，非如此不足以获得第一手资料。在考察政治制度的时候，应该特别注重制度的实际运用；至其如何起源，如何传播，那是次要的事情，明白了固有政制的实际功用，在计划边政、实施边政的时候，就须充分利用固有的政制，以便顺利推行政策，圆满完成任务。

#### 四、与边政学有关的科学提要

欲使边政学发展成为一门独立科学，端非专从边政学

本身着想就可以竣事，必须设法与相关的科学，密切联系，始克有成。兹就管见所及，分理论社会科学与应用社会科学两类，择要略述其与边政学的关系。

### 1. 理论社会科学与边政学的关系

在理论社会科学方面与边政学关系最深者，首推人类学、社会学及政治学；其次，则为经济学、法学及教育学；又其次，则为史学、地理学以及其他有关国防的科学。欲使边政学的观点正确，方法精密，题材丰富，内容充实，就必须从这种种学科，随时吸收其精华。非如此不足以建立边政学的学术基础。

本文是以人类学观点为主，政治学观点为辅，来作边政学引论，已如前述。其实所谓“以人类学观点为主”，改作社会观点为主完全一样；因为在作者看来，人类学社会学实在是二而一的东西，尤其在中国是应该如此，在西洋人类学与社会学向来视作两种学术训练，分多合少，通常以为人类学是研究有色人种的初民社会及低级文化；而社会学则研究白种人的近代社会及高等文明；又说，人类学研究社会起源，社会学研究社会演化，这种说法，渐被

摒弃，最近两种学术日益接近，不久定将混合为一。因为二者所研究的目的、题材、观点及方法，越来越趋一致，几乎无分彼此。所谓“文化社会学”与“文化人类学”，不过是异名同义词儿，目前大家都在讲求科学方法，尊重实地考察：一方面社会学家去简单社会考察初民土人；一方面人类学家回到现代社会考察农民、工人。一个社区，不论其类型之为部落，为乡村，或为都市，都已成为共同考察的对象。即如吾国，抗战以还，考察边疆社会最为热心的人，就是社会学者，这绝不是一件偶然的事情！

总之，这样了解的人类学是研究边疆民族及文化的中心科学，而从事边政的人就必须具有关于边疆民族及文化的充分知识。人类学在西洋已逐渐变为一门考察现代人种、语言及文化的科学；对于考古、社会起源及发展，乃至文化传播或地理分布的研究，兴趣日益减少；而对于文物制度的功能及文化变迁的研究，兴趣日益加多。此即人类学上之所谓功能派，其实用性尤大。他们研究种族冲突、文化交流，种种实际现象；对于语言与文化的关系，特别重视，若不谙土语者，就不配担任深入研究的工作；对于社会组织、政治、经济、法律、宗教等等，都已完成初步专

题研究，凡此种种成绩表显，皆足为吾人之借鉴。我们急需熟习边疆语言，本此功能眼光，来考察边疆民族接触及文化交流的过程，尤其须研究边缘文化及边缘人在开发边疆事业上的地位。又社会学上有所谓区位学派（或称地境学派），研究人口、地理及社会经济组织三者之如何配合。此种区位入手法，在进行边疆文化研究时，就可与功能入手法参酌并用。

政治学对于边政学之重要，不过次于人类学。凡已看过边政学内容大纲一节的人都会明了，普通政治学上所建立的原理原则，都可以应用到边疆政治研究上去，无待赘述。兹愿附带述及德国新的一种学问，即地缘政治学，对于边政学可有特别的贡献。此学崛起的目的，因为是抱有阴谋侵略邻国，征服世界的野心，虽不足取；而其搜集材料的准确、方法的精良、思想的严密、设计的周详殊可效法。国内新出《荆凡杂志》，是专门介绍此学的刊物，值得我们深切地注意的。

其次可述者，则为经济学、法学及教育学对于边政学的关系。一般言之，最近人类研究日益专门化，凡初民经济、初民法律、初民教育都已成为专门研究；其观点与方

法，往往与特殊社会科学所用者不甚相同。譬如现在国人所了解的经济学、法学及教育学，大都是工业先进国家的产品；其所采用的概念体系，不庸说是高度理性化。虽有所谓农村经济学、社会法学、乡村教育学，仍然还脱不了工业社会都市社会的成见。如果本此成见，而来考察边疆牧畜社会或牧耕社会的经济、法律及教育，就不免误入歧途。不过话说回来，迅速促使边疆民族的现代化，将为推行边政的工作重心；而所谓现代化，骨子里就是工业化都市化；所以经济学、法学及教育学上一般所通行的原理原则，还是可以应用到边疆政治及文化的研究上去，以补人类学、社会学及政治学观点之不足。并且经济学与法学尤为考察边疆政治的关键，犹如人类学与社会学之为考察边疆民族及文化关键。

又次，则为史学、地理学及其他有关国防的学科。欲知边疆的经历则求诸史，欲知其现状求诸边疆史地的研究，本为逊清末期倡行的学问。“九·一八”以来，“中国之边疆学”复兴。这种固有学问，受过科学洗礼，予以发展机会，则其收获在边政上自有特殊的价值。唯为边政设计工作着想，通达边疆现状重于了解边疆经历，所以边疆地理

研究重于边疆历史研究，并且边疆人地志，与边疆民族志或风土志，关系本极密切，工作原可配合。而前述区位社会学派，及地缘政治学派，都是以地理学为出发点的。地理之足重，于此可见一斑。

边疆历史研究虽不及地理研究显得重要，若其治学方法能稍加改良，亦有益于边政学。例如多多注重民族迁徙混合的迹象，以及文化接触交流的过程，而无须专记伟人拓边武功，治边政绩。换言之，由纪年史一变而为民族史、制度史，此其一。考察边疆政治制度的沿革，最好采用“溯流而上的方法”，即现在回溯过去的方法。因为我们所要知道的历史，是现在制度上尚能发生作用的历史，此其二。他如军事、外交、农林、垦牧、交通、工程、医学卫生，等等，凡与边政国防直接间接有关系的科目，都可供作参考，恕不备述。

## 2. 应用社会科学 with 边政学的关系

前面已经说过，应用人类学在中国之发展，除边政学外，尚有边疆教育，边民福利事业，以及边疆文化变迁的研究。边教与边政关系尤为密切。以现阶段的边疆工作言，



边教恐尤重于边政；必须边民知识开通，边政始能有效推行。而兴办边教，推行边教，必为新边政的中心工作，毫无疑义。故边教学与边政学在开发边疆事业上，具有同样重要的地位，二者必须相辅而行。边民福利事业，可视为边省社会行政之一种。唯福利事业本为一种社会事业，有时民办胜于官办，至少能由社会机关从旁襄办，较之单由政府主办，由上而下之为愈。在西洋福利事业，大都由教会或慈善机关负责主持。社会事业且已成为一门应用社会科学，其为社会学的应用，犹如公共行政之为政治学的应用，工商管理之为经济学的应用。社会事业之有助于边民福利事业，边民福利事业之有助于边疆福利行政，犹之公共行政之有助于边疆民政，工商管理之有助于边疆经济建设。学问之道，在研究时确须分门别类，而在实行时，都是息息相通的。

边疆文化变迁的研究，前已一再指为边政设计的中心工作。因为开发边疆即是促使边疆的工业化现代化而所谓边疆的现代化，就是对于边疆文化，因势利导，使之与中原文化混合为一，完成一个中华民族文化，造成一个现代化的中华民族国家。所以边疆文化变迁的研究，无疑地应



该是与边政学直接有关的一种重要工作。

最后海外华侨社会的研究，亦可为边政学的借鉴。侨胞在南太平洋一带，适应环境，自然发展：一面与各国统治阶级带来的西洋近代文化发生接触，受其指挥，而参加种种现代化的开发工作；一面与当地土著人民混居杂处，甚至通婚同化，生活在两三种边缘文化里，铸成最活泼的边缘人。像这样种族混杂、文化交流的变迁现象，我们尚能加以把握与认识，这种实际知识，对于边政学的益处，实在是无可限量的！

# 中华民族的多元一体格局<sup>\*</sup>

费孝通

我想以这次香港中文大学邀请我发表 Tanner 讲演的机会，提出我多年来常在探索中的关于中华民族多元一体格局的问题向各位学者请教。请容许我坦率地说，我对这个格局的认识是不够成熟的，所以这篇讲演只能说是我对这问题研究的起点，并没有构成一个完整的见解。

为了避免对一些根本概念作冗长的说明，我将把中华民族这个词用来指现在中国疆域里具有民族认同的十一亿人民。它所包括的五十多个民族单位是多元，中华民族是一体，它们虽则都称“民族”，但层次不同。我用国家疆域来做中华民族的范围并不是很恰当的，因为国家和民族是两个不同的又有联系的概念。我这样划定是出于方便和避免牵涉到现实的政治争论。同时从宏观上看，这两个范

---

<sup>\*</sup> 本文是费孝通先生 1988 年在香港中文大学泰纳讲座上的讲稿。

围基本上或大体上可以说是一致的。

中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的。我这篇论文将回溯中华民族多元一体格局的形成过程。它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体。这也许是世界各地民族形成的共同过程。中华民族这个多元一体格局的形成还有它的特色：在相当早的时期，距今三千年前，在黄河中游出现了一个由若干民族集团汇集和逐步融合的核心，被称为华夏，像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进入了这个核心。它在拥有黄河和长江中下游的东亚平原之后，被其他民族称为汉族。汉族继续不断吸收其他民族的成分而日益壮大，而且渗入了其他民族的聚居区，构成起着凝聚和联系作用的网络，奠定了以这个疆域内许多民族联合成的不可分割的统一体的基础，成为一个自在的民族实体，经过民族自觉而称为中华民族。

这是一幅丰富多彩的历史长卷，有时、空两个坐标，

用文字来叙述时有时难于兼顾，所以在地域上不免有顾此失彼、方位错乱，时间上不免有前后交差、顺序倒置的缺点。让这篇论文作为我在这个学术领域里的一次大胆的尝试吧。

## 一、中华民族的生存空间

任何民族的生息繁殖都有其具体的生存空间。中华民族的家园坐落在亚洲东部，西起帕米尔高原，东到太平洋西岸诸岛，北有广漠，东南是海，西南是山的这一片广阔的大陆上。这片大陆四周有自然屏障，内部有结构完整的体系，形成一个地理单元。这个地区在古代居民的概念里是人类得以生息的、惟一的一块土地，因而称之为天下，又以为四面环海所以称四海之内。这种概念固然已经过时，但是不会过时的却是这一片地理上自成单元的土地一直是中华民族的生存空间。

民族格局似乎总是反映着地理的生态结构，中华民族不是例外。他们所聚居的这片大地是一块从西向东倾侧的斜坡，高度逐级下降。西部是海拔 4000 米以上的号称世界

屋脊的青藏高原，东接横断山脉，地势下降到海拔 1000 米到 2000 米的云贵高原、黄土高原和内蒙古高原，其间有塔里木及四川等盆地。再往东是海拔千米以下的丘陵地带和海拔 200 米以下的平原。

东西落差如此显著的三级梯阶，南北跨度又达三十个纬度，温度和湿度的差距自然形成了不同的生态环境，给人文发展以严峻的桎梏和丰润的机会。中华民族就是在这个自然框架里形成的。

## 二、多元的起源

生存在这片土地上的人最早的情况是怎样的？这个问题涉及到了中华民族的来源。任何民族都有一套关于民族来源的说法，而这套说法又常是用来支持民族认同的感情，因而和历史上存在的客观事实可以出现差错。关于中华民族的起源过去长期存在着多元论和一元论、本土说和外来说的争论，直到本世纪 50 年代，特别是 70 年代以来，由于中国考古学的发展，我们才有条件对中华民族的早期历

史作出比较科学的认识。

在中华大地上已陆续发现了人类从直立人（猿人）、早期智人（古人）、晚期智人（新人）各进化阶段的人体化石，可以建立较完整的序列。说明了中国这片大陆应是人类起源的中心之一。

这些时代的人体化石又分布极广，年代最早的元谋人（距今约一百七十万年）是在云南发现的。其他猿人的化石已在陕西蓝田县、北京周口店、湖北郧县及郧西县、安徽和县有所发现。生活在十万至四万年以前的古人化石，已在陕西大荔县、山西襄汾县丁村、山西阳高县许家窑、辽宁营口金牛山、湖北长阳县、安徽巢县及广东曲江县马坝等处发现。生活在距今四万至一万年以前的新人化石已在北京周口店山顶洞、山西朔县峙峪、内蒙古乌审旗、辽宁建平县、吉林延边州安图县、黑龙江哈尔滨市、广西柳江县、贵州兴义县、云南丽江县、台湾台南县左镇有所发现。我列举这许多地名的目的是要指出在人类进入文化初期，中华大地上北到黑龙江，西南到云南，东到台湾都已有早期人类的活动，他们并留下了石器。很难想象在这种原始时代，分居在四面八方的人是出于同一起来源，而且可以肯

定的是，这些长期分隔在各地的人群必须各自发展他们的文化以适应如此不同的自然环境。这些实物证据可以否定有关中华民族起源的一元论和外来说，而肯定多元论和本土说。

即使以上的论断还不够有说服力的话，考古学上有关新石器时代的丰富资料更有力地表明中华大地上当时已出现地方性的多种文化区。如果我们认为同一民族集团的人大体上总得有一定的文化上的一致性，那么我们可以推定早在公元前 6000 年前，中华大地上已存在了分别聚居在不同地区的许多集团。新石器时期各地不同的文化区可以作为我们认识中华民族多元一体格局的起点。

### 三、新石器文化多元交融和汇集

近年来，我国各省区发现新石器文化遗址总共有七千多处，年代从公元前 6000 年起延续到公元前 2000 年。根据考古学界的整理和研究，对各地文化区的内涵、演进、交融和汇集，已有比较明确的轮廓，尽管有不少专题还有争论。我在这里不可能详细介绍这方面的研究成果，只能



就中原地区的有关资料择要一述。

新石器时期黄河中游和下游存在东西相对的两个文化区：

黄河中游新石器文化的序列是前仰韶文化（公元前 6000—前 5400 年）——仰韶文化（公元前 5000—前 3000 年）——河南龙山文化（公元前 2900—前 2000 年）。继河南龙山文化的可能是夏文化。因仰韶文化以彩绘陶器著名，曾被称为彩陶文化。仰韶文化分布以渭、汾、洛诸黄河支流域的中原地区为中心，北达长城沿线，南抵湖北西北部，东至河南东部，西达甘青接壤地区。但在河南龙山文化兴起前它在黄河中游地区已经衰落了。

黄河下游则另有一序列的文化和黄河中游的文化不同。它们是青莲岗文化（公元前 5400—前 4000 年）——大汶口文化（公元前 4300—前 2500 年）——山东龙山文化（公元前 2500—前 2000 年）——岳石文化（公元前 1900—前 1500 年）。继岳石文化的可能是商文化。龙山文化以光亮黑陶著名，曾被称为黑陶文化。

公元前 3000 年当仰韶文化在黄河中游地区突然衰落时，黄河下游的文化即向西扩张，继仰韶文化出现的是河

南龙山文化。虽则考古学者认为河南和山东的龙山文化具有地区性的区别，但中游地区在文化上受到下游文化的汇聚和交融是明显的。

长江中下游在新石器时代同样存在着相对的两个文化区。长江下游的文化区是以太湖平原为中心，南达杭州湾，西至苏皖接壤地区。其文化序列大体是河姆渡文化（公元前 5000—前 4400 年）——马家浜·崧泽文化（公元前 4300—前 3300 年）——良渚文化（公元前 3300—前 2200 年）。良渚文化大体和河南龙山文化年代相当，文化特征也与山东龙山文化有密切的联系。

长江中游新石器文化以江汉平原为中心，南包洞庭湖平原，西尽三峡，北抵河南南部，其文化序列分歧意见较多，大体上是大溪文化（公元前 4400—前 3300 年）——屈家岭文化（公元前 3000—前 2000 年）——青龙泉文化（公元前 2400 年），因其受中原龙山文化的影响亦称湖北龙山文化。长江中游和下游相同的是在后期原有文化都各自受黄河下游龙山文化的渗入，而处于劣势地位。

关于新石器时代北方的燕辽文化区，黄河上游文化区及华南文化区留待下面讲到这些地区时再说。

上面所述新石器时代中原两河流域中下游这个在生态条件上基本一致的地区的考古发现，已可以说明中华民族的先人在文明曙光时期，从公元前 5000 年至前 2000 年之间的三千年中还是分散聚居在各地区，分别创造他们具有特色的文化。这是中华民族格局中多元的起点。

在这多元格局中，同时也在接触中出现了竞争机制，相互吸收比自己优秀的文化而不失其原有的个性。例如，在黄河中游兴起的仰韶文化，曾一度向西渗入黄河上游的文化区，但当其接触到了比它优秀的黄河下游山东龙山文化，就出现了取代仰韶文化的河南龙山文化。考古学者在龙山文化前加上各个地方的名称表示它们依然是从当地原有文化中生长出来的，实际上说明了当时各族团间文化交流的过程，从多元之上增加了一体的格局。

#### 四、凝聚核心汉族的出现

中国最早的文字史料现在可以确认的是商代的甲骨文，而相传由孔子编选的《尚书》还记载一些夏商文件和上古

传说。早年的史书中，把上古史编成三皇五帝的历史系统。这些文字史料已有部分可以和考古资料相印证，使我们对新石器时代末期到铜器时代的历史能有较可靠的知识，特别是 1980 年代初期发掘的河南登封王城岗夏代遗址一般认为即是夏王朝初期的“阳城”遗址，夏代历史已从神话传说的迷雾中得以落实。商代历史有甲骨文为据，周代历史有钟鼎文为据，相应的后世的文字记载都可得而考。而夏、商、周三代正是汉族前身华夏这个民族集团从多元形成一体的历史过程。

河南夏代“阳城”遗址所发现的文物显示了它是继承了新石器时代河南龙山文化发展到了铜器时代。从黄河中下游遗留的文物中也可以看到这些地区都早已发展了农业生产，这和夏禹治水的传说（河南龙山文化的中晚期）可以联系起来，表明了这地区早期居民当时生产力的发达水平。我们还记得河南的龙山文化正是在仰韶文化的基础上吸收了山东的龙山文化而兴起的。所以可以说华夏文化就是以黄河中下游不同文化的结合而开始的。

传说的历史中在禹之前还有尧、舜和神话性的始祖黄帝。留下的传说大多是关于他们向四周被称为蛮夷戎狄的

族团的征伐。黄帝曾击败过蚩尤和炎帝，地点据说都在今河北省境内。据《史记》所载，舜又把反对他的氏族部落放逐到蛮夷戎狄中去改变后者的风俗，也可以说就是中原居民和文化的扩张。到禹时，如《左传》所载：“禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国。”《禹贡》将这时的地域总称为“九州”，大体包括了黄河中下游和长江下游的地区，奠定了日益壮大的华夏族的核心。

继夏而兴起的是商。商原是东夷之人，而且是游牧起家的。后来迁泰山，再向西到达河南东部，发展了农业，使用畜力耕种。农、牧结合的经济使它强大起来，起初臣属于夏，后来取得了统治九州的权力，建立商朝，分全国为中东南西北五土。《诗经·商颂》有：“邦畿千里，维民所止，肇域彼四海。”商代疆域包括今河南、山东、河北、辽宁、山西、陕西、安徽以及江苏、浙江的一部分，可能还有江西、湖南及内蒙古的某些地方。

继商的是周。周人来自西方，传说的始祖是姜嫄，有人认为即西戎的一部分羌人，最初活动在渭水上游，受商封称周。它继承了商的天下，又把势力扩大到长江中游。《诗经·北山》称：“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫

非王臣。”它实行宗法制度，分封宗室，控制所属地方；推行井田，改进农业，提高生产力。西周时松散联盟性质的统一体维持了约三百年，后来列国诸侯割据兼并，进入东周的春秋战国时代。这时的统一体之内，各地区文化还是保持着它们的特点。直到战国时期，荀子还说：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏。”夏是指中原一带的一个核心，不论哪个地方的人，到了越就得从越，到了楚就得从楚，可见楚和越和夏还有明显的差别。

无可否认的是，在春秋战国的五百多年里，各地人口的流动，各族文化的交流，各国的互相争雄，出现了中国历史上的一个文化高峰。这五百年也是汉族作为一个民族实体的育成时期，到秦灭六国，统一天下，而告一段落。

汉作为一个族名是汉代和其后中原的人与四周外族人接触中产生的。民族名称的一般规律是从“他称”转为“自称”。生活在一个共同社区之内的人，如果不和外界接触不会自觉地认同。民族是一个具有共同生活方式的人们共同体，必须和“非我族类”的外人接触才发生民族的认同，也就是所谓民族意识，所以有一个从自在到自觉的过程。秦人或汉人自认为秦人或汉人都是出于别人对他们称

作秦人或汉人。必须指出，民族的得名必须先有民族实体的存在，并不是得了名才成为一个民族实体的。

汉族这个名称不能早于汉代，但其形成则必须早于汉代。有人说：汉人成为族称起于南北朝初期，可能是符合事实的，因为魏晋之后正是北方诸族纷纷入主中原的十六国分裂时期，也正是汉人和非汉诸族接触和混杂的时候。汉人这个名称也成了当时流行的指中原原有居民的称呼了。

当时中原原有的居民在外来的人看来是一种“族类”而以同一名称来相呼，说明了这时候汉人已经事实上形成了一个民族实体。上面从华夏人开始所追溯的两千多年的历史正是这个民族诞生前的孕育过程。

汉族的形成是中华民族形成中的一个重要阶段，在多元一体的格局中产生了一个凝聚的核心。

## 五、地区性的多元统一

秦始皇结束战国时代地方割据的局面在中国历史上是一件划时代的大事，因为从此统一的格局成了历史的主



流。当然所统一的范围在秦代还只限于中原，就是黄河长江中下游的平原农业地区，而且这个统一的格局也是经过长时期逐步形成的。在春秋战国时代各地方的经济都有所发展，他们修筑道路，发展贸易。战国时的列国通过争雄称霸已把中原这片土地四通八达地基本上构成了一个整体。秦始皇在这基础上做了几件重要的事，就是车同轨，书同文，立郡县和确立度量衡的标准，在经济、政治和文化上为统一体立下制度化的规范。

车同轨和度量衡的标准化是经济统一的必要措施。传统的方块字采用视觉符号把语和文分离，书同文就是把各国的通用符号统一于一个标准，也就是把信息系统统一了起来，在多元语言上罩上一种统一共同文字。这个信息工具至今还具有生命力。废封建、立郡县，建立了中央集权的政体，这个政体延续至今已有两千多年的历史。关于中原地区的统一我不再多说。在这里要指出的，这只是形成中华民族多元一体格局的又一步。第一步是华夏族团的形成，第二步是汉族的形成，也可以说是从华夏核心扩大而成汉族核心。

我说秦代的统一还只是中华民族这个民族实体形成的

一个步骤，因为当时秦所统一的只是中原地区，在中华民族的生存空间里只占一小部分，在三级地形中只是海拔最低的一级，而且还不是全部。中原的周围还有许多不同的族团也正在逐步分区域地向由分而合的统一路上迈进。让我先讲北方的情况。

到目前为止，我国考古学的工作主要还是集中在中原地区，因此我们对中原周围地区的上古历史相对地说还是知道得很少。陈连开教授提出过一个值得重视的观点，我的另一位同事谷苞教授经过几十年在西北的实地考察，也提出了同一观点，他们都认为和秦汉时代中原地区实现统一的同时，北方游牧区也出现了在匈奴人统治下的大一统局面。他们更指出，南北两个统一体的汇合才是中华民族作为一个民族实体进一步的完成。我同意这个观点。

南北两大区域的分别统一是有其生态上的基础的。首先统一的中原地区是黄河长江中下游的平原地区，从新石器时代起就发生了农业文化。黄河中下游的新石器遗址中已找到粟的遗存，长江中下游的新石器遗址中已找到稻的遗存。从夏代以降修水利是统治者的主要工作，说明了灌溉在农业上的重要地位。小农经济一直到目前还是汉族的生活

基础，至今还没有摆脱汉族传说性的祖先神农氏的阴影。

这一片平原上的宜耕土地在北方却与蒙古高原的草地和戈壁相接，在西方却与黄土高原和青藏高原相连。这些高原除了一部分黄土地带和一些盆地外都不宜耕种，而适于牧业。农业和牧业的区别各自发生了相适应的文化，这是中原和北方分别成为两个统一体的自然条件。

划分农、牧两区的地理界线大体上就是从战国时开始建筑直到现在还存在的长城。这条战国秦汉时开始修成的长城是农业民族用来抵御畜牧民族入侵的防线。农民占于守势而牧民处于攻势。这也是决定于两种经济的不同性质。农业是离不开土地的，特别是发展了灌溉农业，水利的建设更加强了农民不能抛井离乡的粘着性。农民人口增长则开荒辟地，以一点为中心逐步扩大，由家而乡，紧紧牢守故土，难得背离，除非天灾人祸才发生远距离移动。

牧业则相反。在游牧经济中，牲口靠在地面上自然生长的草得到食料，牲口在草地上移动，牧民靠牲口得到皮、毛、肉、乳等生活资料，就得跟牲口在草地上移动，此即所谓“逐水草而居”。当然游牧经济里牲口和人的移动也是有规律的，但一般牧民不能长期在一个地方定居，必须

随着季节的变化，在广阔的草原上转移。牧民有马匹做行动的工具，所以他们的行动也比较迅速，集散也比较容易。一旦逢遭灾荒，北方草原上的牧民就会成群结队，南下就食农区。当双方的经济和人口发展到一定程度，农、牧矛盾就会尖锐起来，牧民成为当时生活在农区的人的严重威胁。对这种威胁，个体小农是无法抗拒的，于是不能不依附于可以保卫他们的武力，以及可以动员和组织集体力量来建筑防御工程的权力。这也是促成中央集权政体的一个历史因素。长城表现了这一个历史过程。

牧区经济的发展同样需要有权力来调处牧场的矛盾，需要能组织武力进行自卫或外出夺取粮食、财物和人口。我们对于北方草原上民族的早期历史知道得很少。当在汉代的史书中看到有关匈奴人较详细的记载时，他们已经是北方的强大力量，拥有长城之外东起大兴安岭，西到祁连山和天山这广大地区，就是这里所说北方的统一体。到汉初已形成“南有大汉，北有强胡”的局面。

实际的历史过程不可能这样简单。考古学者从1930年代起已陆续在长城外的内蒙古赤峰（昭乌达盟）发现了新石器时代的红山文化，这地区的先民已过着以定居农业为

主，兼有畜牧渔猎的经济生活，近年又发现了距今五千年前的祭坛和“女神庙”，出土的玉器与殷商玉器同出一系。铜器的发现更使我们感到对东北地区早期文化的认识不足，而且正是这个东北平原和大兴安岭及燕山山脉接触地带，在中国历史上孕育了许多后来入主中原的民族。关于这方面的情况，下面再提。

中原和北方两大区域的并峙，实际上并非对立，尽管历史里记载着连续不断的所谓劫掠和战争。这些固然是事实，但不见于记载的经济性相互依存的交流和交易却是更重要的一面。

把游牧民族看成可以单独靠牧业生存的观点是不全面的。牧民并不是单纯以乳肉为食，以毛皮为衣。由于他们在游牧经济中不能定居，他们所需的粮食、纺织品、金属工具和茶及酒等饮料，除了他们在大小绿洲里建立一些农业基地和手工业据点外，主要是取给于农区。一个渠道是由中原政权的馈赠与互市，另一个渠道是民间贸易。

贸易是双方面的，互通有无。农区在耕种及运输上需要大量的畜力，军队里需要马匹，这些绝不能由农区自给。同时农民也需牛羊肉食和皮毛原料。在农区对牧区的

供应中，丝织物和茶常是重要项目。因而后来把农牧区之间的贸易简称为“马绢互市”和“茶马贸易”。在北方牧区的战国后期及汉代墓葬中，发现很多来自中原地区的产品，甚至钱币。

在日益密切的相互依存和往来接触中，靠近农区的那一部分匈奴牧民于公元1世纪已逐步和附近的汉族农民杂居混合，进入半农半牧的经济。公元前1世纪中叶这些匈奴人在汉武帝的强大压力下南北分裂后被称为南匈奴的，他们后来并没有跟北匈奴远走中亚，而留原地，即今内蒙古境内，并且逐渐进入关内和汉人杂居混合。

在战国到秦这一段历史时期里，农、牧两大统一体之争留下了长城这一道巨大的工程，这是表示了早期牧攻农守的形势。但是当农业地区出现的统一体壮大后，从汉武帝开始就采取了反守为攻的战略。这个战略上的改变导致了汉族向西的大扩张，就是在甘肃西部设置河西四郡：敦煌、酒泉、武威、张掖，移入28万人，主要是汉族。

河西四郡是黄土高原通向天山南北的走廊。这个地区的平原地带降水量是很少的。但是祁连山山区降水量较多，而且有积雪融化下流，供水较足可以灌溉农田。这是汉族



能大量移入开荒种田的经济基础。这条走廊原来是乌孙和月氏的牧场，匈奴把他们赶走后占领其地，并和羌人联合起来，在西方包围了汉族。汉武帝于公元前 122 年迫降该地区的匈奴，置四郡移汉人实边，把这个包围圈打出了一个缺口，即所谓“隔绝羌胡”。这条走廊也给汉代开辟西域铺下通道。后来汉代又利用这条通道，联合天山以南盆地里的被匈奴欺压掠夺的农业小国和被匈奴放逐到中亚的乌孙，形成了对匈奴的反包围，并且击败匈奴。

从蒙古高原经天山北路直到中亚细亚是一片大草原，这对游牧民族来说是可以驰骋无阻的广场。游骑飘忽，有来有去，牧场的争持，你占我走，你走我占，所以这个地区的民族是时聚时散的。哪个部落强大了就统治其他部落，而且以其名称这广大草原上的牧民。所以在史书上所见的是一连串在北方草原上兴起的族名：匈奴之后有鲜卑、柔然、突厥、铁勒、回鹘等等。他们有时占领整个大草原，有时只占其中的一部分，最后是蒙古人，其势力直达西亚。

曾在这片草原上崛起的民族，许多还有其后裔留在这个地区，但又多和其他民族结合，其杂其混、其分其合，构成很复杂的历史过程，我们在此毋庸细述。大体上说，新



疆现有民族中有五个少数民族所说的语言属于突厥语族。他们是维吾尔、哈萨克、乌孜别克、塔塔尔、柯尔克孜。他们都是早期就在这片大草原上活动过的民族的后裔。

## 六、中原地区民族大混杂、大融合

汉族形成之后就成为了一个具有凝聚力的核心，开始向四周围的各族辐射，把他们吸收成汉族的一部分。紧接汉魏在西晋末年黄河流域及巴蜀盆地出现了“十六国”，实际上有二十多个地方政权，大多是非汉民族建立的。在这大约一个半世纪（公元304—439年）里正是这个地区民族大杂居、大融合的一个比较明显的时期，是汉族从多元形成一体的一幕台前的表演，而这场表演的准备时期早在汉代开始，匈奴人的“归附”即是其中的一幕。

在这些地方政权中，匈奴人建立的有三个，氐人建立的有四个，羯人建立的有一个，鲜卑人建立的有七个，羌人建立的有一个，汉人建立的有三个。它们所占的地区遍及今陕西、山西、河北、河南、甘肃、宁夏及四川、山东、

江苏、安徽、辽宁、青海、内蒙古等省区的一部分。实际上是中原地区的全部都曾波及。

北方及西方非汉民族在上述地区建立地方政权表明有大量的非汉人进入了这个地区，由于混而未合，所以这时“汉”作为民族标记的名称也就流行，而且由于汉人的政治地位较低，“汉人”也成为带有歧视的称呼，但是进入华北地区的非汉人，一旦改牧为农，经济实力最终还是要在社会地位上起作用。在这个时期就开始有关于“胡人改汉姓”的记载，到了统一华北的北魏还发生了改复姓为单姓的诏命，也就是要胡人改从汉姓。有人统计《魏书》“官氏表”中一百二十六个胡姓中已有六十个不见于官书。杂居民族间的通婚相当普遍，甚至发生在上层。非汉族的政治地位又不易持久，你上我下，我去你来，结果都分别吸收在汉人之中。汉族的壮大并不是单纯靠人口的自然增长，更重要的是靠吸收进入农业地区的非汉人，所以说是像滚雪球那样越滚越大。

经过南北朝的分裂局面，更扩大了中原地区重又在隋、唐两代统一了起来。唐代的统治阶级中就有不少是各族的混血。建国时，汉化鲜卑贵族的支持起了举足轻重的

作用，因之他们在统治集团中一直处于重要地位。有人统计，唐朝宰相三百六十九人中，胡人出身的有三十六人，占十分之一。《唐书》还特辟专章为蕃将立传。沙陀人在唐末颇为跋扈，在继唐而起的五代中后唐、后晋、后汉三朝都是沙陀人建立的，以中兴唐朝出名的庄宗本身就是出自沙陀人。所以有唐一代名义上是汉族统治，实际上是各族参与的政权。从唐到宋之间的近五百年的时间里，中原地区实际上是一个以汉族为核心的民族熔炉。许多非汉族被当地汉人所融合而成为汉人。当然融合的过程是复杂的，但结果许多历史有记载的如鲜卑、氏、羯等族名逐渐在现实生活中消失了。

唐代不能不说是中华文化的一个高峰。它的特色也许就是在它的开放性和开拓性。这和民族成分的大混杂和大融合是密切相关的。

## **七、北方民族不断给汉族输入新的血液**

如果北宋可以说经过了五代的分裂局面，中原又恢复

了统一，它的力量究竟是微弱的。它的北方，今内蒙古巴林左旗，在公元916年兴起了一个强大的民族契丹，作为中国的一个王朝称辽，它的疆域从黑龙江出海口到今蒙古人民共和国中部，南面从今天津，经河北霸县到山西雁门关一线与北宋对峙。统治了二百一十年才为另一北方民族女真所灭。发源于白山黑水的女真人，公元1115年立国称金。1125年灭辽，接着灭北宋，先后在今北京和开封建都，疆域包括辽的故土并向西扩张到陕西、甘肃与西夏接界，向南扩张达秦岭和淮河与南宋接界。宋只有三百年的历史，这期间给中原北部这个地区混杂居住的许多民族成分有一个消化和融合的阶段，并为汉族向南扩张积聚了力量。这是后话。

这里应当讲一讲大兴安岭以东的松辽平原。这个平原和广大草原之间当时存在着一个大兴安岭的屏障，广阔的森林可能挡住了游牧民族的东进。看来有一些游牧民族可以溯源于这个森林里的狩猎民族。

最近我到大兴安岭林区实地观察，在呼盟阿里河镇西北10公里见到林区里的一个山洞，称嘎仙洞，洞里还保留着公元443年北魏太武帝拓跋焘遣使树立的用以纪念他祖

先的石刻祝文。这表明鲜卑族早期曾居住在大兴安岭的森林里。鲜卑族后来从山区西南迁到呼伦池的草原上，然后继续向西南迁，徙居阴山河套之间，形成鲜卑拓跋部，其中一部分进入青海，大部分则在4世纪初活动在今内蒙古和山西大同地区。公元386年建立魏国，439年统一中原北部地区。

建辽国的契丹人原是活动在辽河上游的游牧民族，曾臣服于唐，916年阿保机称帝。建国前后都有大批汉人迁入，农业和手工业得到发展，但被金灭后，契丹人多与汉人及女真人相融合。

建立金国的女真人也是在松辽平原上兴起的，他们走上与契丹人由弱到强、由强而亡的同样道路。当他们占有中原北部地区后，曾把所征服的地区的居民用汉人、燕人、南人等名称和女真人相区别，但是后来也有许多女真人开始改用汉姓，见于《金史》记载的有三十一姓，而且他们的改姓并非出于诏令，而是民间的自愿。尽管改用汉姓并不表示他们已完全成了汉人，只能表明他们已不再抗拒汉化了。

不论是契丹人还是女真人，尽管在中原北部政治上取得优势，但都没有统一中国。北方民族囊括中国全部版图

成为统一的政权是从蒙古人建立的元朝开始。其后还有女真人的后裔满人建立的清朝。元朝统治了九十七年（公元1271—1368年），清朝统治了近二百六十年（公元1644—1911年）。蒙古人和满人是非汉民族，而且至今还是有人口百万以上的少数民族，但是在他们的统治时代，汉族还是在壮大，当他们的王朝灭亡后，大量的蒙古人和满人融合在汉族之中。

元代蒙古人统治下的人分四等：蒙古、色目、汉人和南人。这时的女真人、契丹人、高丽人都被包括在汉人之中，与汉人的待遇是一致的。又据《元史》记载：“女直（即女真）、契丹同汉人。若女直、契丹生西北不通汉语者，同蒙古人；女直（其下当遗‘契丹’二字）生长汉地，同汉人。”<sup>①</sup>看来女真人和契丹人中已有分化，或融合于汉族，或融合于蒙古族。元代把汉族分化为汉人和南人两类，以宋、金疆域为边界。凡是先被蒙古人征服的原属金的区域里的汉人仍称汉人，后来征服了南宋，曾属南宋的人称南人或宋人、新附人或蛮子。看来其中也包括长

---

<sup>①</sup> 《元史·世祖》纪十。

江以南的各非汉民族。这样也加强了这些非汉民族和汉族的融合。

继蒙古人之后统治中国的是汉族，称明朝，初期曾下令恢复“唐代衣冠”，禁止胡服胡语胡姓。用行政命令来改变民族风俗习惯和语言都是徒劳的。据《明实录》引用公元1442年的一奏折中有当时“鞑装”盛过唐服的话。但是民间交流却起作用。明末清初的顾炎武在他的《日知录》里关于当时民族混杂的情况曾说：“华宗上姓与毡裘之种相乱，惜乎当日之君子徒诵‘以夏变夷’之言，而无类族辨物之道。”又说：“今代山东氏族其出于金、元之裔者多矣。”这表明在当时的社会上层各族间的通婚已经通行，而且大量的汉化了。

蒙古人融合于汉族的具体例子见于梁漱溟先生最近出版的《问答录》。他说：“我家祖先与元朝皇帝同宗室，姓‘也先贴木耳’，蒙古族。元亡，末代皇帝顺帝携皇室亲属逃回北方，即现在的蒙古，而我们这一家未走，留在河南汝阳，改汉姓梁……说到种族血统，自元亡以后经过明、清两代，历时五百余年，不但旁人早不晓得我们是蒙古族，即自家人如不是有家谱记载也无从知道了。但几百年来与汉



族通婚，不断融合两种不同的血统，自然是具有中间的气质的。”<sup>①</sup> 在看到这段话之前，我从来不知道梁先生的祖先是蒙古人，他并没有报过蒙古族，而安于自认及被认为汉族，但是有意思的是他这五百年前的血统渊源还被看成是他的“中间气质”的根源。可见民族意识是很深的。解放之后，原来已报汉族而后来改报蒙古族的人数还是不少的。

这里可以提一下，由于蒙古人先统一了北方地区，后来才西征中亚，然后回师从甘肃，经四川，入云南，沿长江而下，灭亡南宋。在这一场战争中却在中华民族的格局中增添了一个重要的少数民族，即回族。1982年普查人数达722万，在少数民族中仅次于壮族，而且是其中分布最广的民族。主要聚居于宁夏和甘肃，并在青海、河南、山东、云南等省及全国各大城市有大小不等的聚居区。

大约在7世纪中叶，从海路有大批阿拉伯和波斯的穆斯林商人在广州、泉州、杭州、扬州等沿海商埠定居，当时称番客。13世纪初叶蒙古人西征，中亚信仰伊斯兰教各国被征服后，大批商人、工匠签发为远征军，称“探马赤

---

<sup>①</sup> 《问答卷》第2页。

军”，后随军进入中国征伐南宋，其中有汉人称他们为“回回军”的。回族就是在番客和回回军基础上大量和汉族通婚后，形成包括所有在中国各省信仰伊斯兰教的人。除了随蒙古军队在大城市落户的中亚商人和工匠外，还有大量中亚军人分驻各防区，主要在甘肃、云南，奉命屯垦，“上马则备战斗，下马则屯聚牧养”<sup>①</sup>，定居了下来，他们在元代列入色目人中享有较高的政治和社会地位。明代他们在政府和军队中还保持了较高地位。其时在甘青宁一带人口众多，曾有“回七汉三”的说法。在云南大理一带其人数也很多。但由于后来清代的民族仇杀使西北和云南的回族人口大为减少。

由于这个民族具有商业传统，早在唐代丝绸之路上的来往商人，番客就占重要地位。回族形成后，在黄土高原上，北和蒙古、西和青藏牧区接壤地区，即甘青宁黄河上游走廊地带，依靠农牧产品贸易，即所谓“茶马贸易”，善于从商的回族得以发展，所以现在最大的回族聚居区还是在宁夏回族自治区和甘肃的临夏回族自治州。

---

<sup>①</sup> 《元史·兵志》。

回族现在通用汉语。海上和从中亚移入的穆斯林什么时候和怎样失去他们原来的语言已经难说。有人认为商人和军队中妇女较稀少，所以为了繁衍种族，势必和当地妇女通婚，由母传子，改变了民族语言。经商也应当是他们必须掌握当地语言的一个原因，何况回回一般是小聚居、大分散的格局和汉人杂居。在语言和生活各方面和汉族趋同是很自然的社会结果。但是他们坚持伊斯兰教信仰，用以在汉族的汪洋大海中保持和加强自己的民族意识。他们一般的习惯是回族可以娶汉族妇女，嫁后须信仰伊斯兰教。回族妇女不嫁汉人，除非汉人改信伊斯兰教，成为回族成员。

清代满族并没有轶出过去进入中原的北方民族的老路。这是大家记忆犹新的历史，可以不必在此多说。我在解放前的确没有听到过语言学家罗常培、文学家老舍是满族，他们都是在解放之后才公开他们的民族成分的。当然，我们这些汉人和他们相处时并不会感到我们之间有什么民族差别。在没有公开他们的民族成分之前，他们都知道自己是满族。这又说明了在一体的格局中多元性还是顽强地存在。

北方诸非汉民族在历史长河里一次又一次大规模地进入中原农业地区而不断地为汉族输入了新的血液，使汉族壮大起来，同时又为后来的中华民族增加了新的多元因素。这些对中华民族多元一体格局的形成都起了重要的作用。我在本文中只能作出上面简单的叙述，指出它的梗概而已。

## 八、汉族同样充实了其他民族

在我国古代民族中，除了月氏、乌孙、匈奴、突厥等民族的大部或部分迁居他国外，绝大多数的民族都长期在中华大地上居住，他们之间的交流和融合是经常的。上节里我着重讲了在不同时期汉族曾融合进了为数众多的其他民族成分。在这一节里，我要略述汉族融合到其他民族里去的情况。

汉族被融合入其他民族主要有两种情况：一种是被迫的，有如被匈奴、西羌、突厥掳掠去的，有如被中原统治者派遣去边区屯垦的士兵、贫民或罪犯；另一种是由于天

灾人祸自愿流亡去的。这两种人为数都很多，有人估计“匈奴有奴隶约三十万，约占匈奴人口的 1/7 或 1/5”<sup>①</sup>，有人估计“匈奴有奴隶五十多万，占匈奴人口的 1/3”<sup>②</sup>，这些奴隶主要是汉人，也有西胡、丁零等族。永初三年（公元 109 年）南匈奴曾一次“还所钞汉民男女及羌所掠转卖入匈奴中者合万余人”<sup>③</sup>。

西汉时，侯应曾列举十条理由反对罢边塞、毁长城，其中的第七条是：“边人奴婢愁苦，欲亡者多……时有亡出塞者。”可见当时时有汉人自愿逃亡匈奴游牧区。东汉末年，仅逃亡到乌桓地区的汉人就有十万多户。西晋亡后，中原板荡，汉族人民逃亡辽西、河西、西域和南方的人很多。据《晋书·慕容廆传》：“时二京倾覆，幽冀沦陷，廆刑政修明，虚怀引纳，流亡士庶众多襁负归之。廆乃立郡以统流人，冀州人为冀阳郡，豫州人为周郡，青州人为营丘郡，并州人为唐国郡。”流人之多可以想见。

---

① 《匈奴史论文选集》第 12 页。

② 同上书，第 10 页。

③ 《后汉书·南匈奴传》。

移入其他民族地区的汉人很多就和当地民族通婚，并且为了适应当地社会生活和自然环境，也会在生活方式、风俗习惯等方面发生改变，过若干代后，就融合于当地民族了，比如，在公元399年在吐鲁番盆地及邻近地区建立的麴氏高昌国原是一个以汉人为主体的建立的国家。这些汉人是汉魏屯田士兵和晋代逃亡到这地区的人的后裔。正是《魏书·高昌传》所说的“彼之氓庶，是汉魏遗黎，自晋化不纲，困难播越，世积已久”。当时这个高昌国的人胡化已深，如《北史·西域传·高昌传》所说：“服饰，丈夫以胡法，妇人裙襦，头上作髻。其风俗政令与华夏略同……文字亦同华夏，兼同胡书，有《毛诗》、《论语》、《孝经》……虽习诵之，而皆为胡语。”麴氏高昌国存在了一百四十一年，曾先后臣属于北方游牧民族柔然、高车及突厥。公元640年为唐朝所征服，设西州。公元866年回鹘占领西州，从此长期受回鹘统治。当地汉人的后裔就融合于维吾尔族了。同时生活在天山以南各个绿洲操焉耆—龟兹语（吐火罗语）和于阗语的属于印欧语系诸民族也先后融合于维吾尔族。

又比如：在战国时，楚国的庄蹻曾率数千农民迁居于

云南滇池地区，自称滇王。其后，汉晋时期均曾派汉人进入云南，但明朝以前迁入云南的汉人大都融合于当地各民族了。迁居于大理洱海地区的汉人成了白族中的一个重要部分。

我们过去对于历史上民族之间互相渗透和融合研究得不够，特别是对汉人融合于其他民族的事实注意不够，因而很容易得到一种片面性的印象，似乎汉族较杂而其他民族较纯。其实所有的民族都是不断有人被其他民族所吸收，同时也不断吸收其他民族的人。至于有人认为经济文化水平较低的民族必然会融合于经济文化较高的民族，也是有片面性的，因为历史上确有经济文化水平较高的汉人融合于四周的其他经济文化较低的民族。民族间相互渗透和融合过程还是应当实事求是地进行具体分析。我在这里特地加上这一节，目的就是要指出，在看到汉族在形成和发展过程中大量吸收了其他各民族的成分时，不应忽视汉族也不断给其他民族输出新的血液。从生物基础，或所谓“血统”上讲，可以说中华民族这个一体中经常在发生混合、交杂的作用，没有哪一个民族在血统上可说是“纯种”。



## 九、汉族的南向扩展

早在春秋战国时代，作为汉族前身的华夏族，其势力已经东到海滨，南及长江中下游，西抵黄土高原。这个核心的扩展对周围的其他民族，即当时所谓夷蛮戎狄，采取了两种策略，一是包进来“以夏变夷”，一是逐出去，赶到更远的地方。匈奴分南北两部，北匈奴走了，南匈奴同化了，是具体的例子。北匈奴沿着直通中亚和东欧的大草原走出了后来中华民族的范围，其他民族能走出这个范围的不多。很可能早期居住在山东半岛上的“东夷”，有部分渡海出走，或绕道东北进入今朝鲜半岛和日本群岛。但绝大多数的非汉民族不受融合的只有走到汉族不愿去居住的地方，大多是不宜耕种的草原和山区。有些一直坚持到今天，在中华民族的一体中保留了他们的民族特点，构成多元的格局。

这个过程如果要作历史的回顾，一直可以推到三皇五帝的传说时代。被认为是汉族祖先的黄帝，就曾在黄河北岸和炎帝、蚩尤作过战。炎帝后来被加入了汉族祖先之列，所以现在通常认为中华民族是“炎黄子孙”。蚩尤在传说

中却一直被排斥在“非我族类”之中。但是他所率领的“三苗”却还有人望名构史地和现在的苗族联系了起来。这固然是牵强的推测，但蚩尤之后有一部分被留在汉族之外却可能是事实。

从考古的资料来说，如上所述，长江中下游的新石器时代和黄河中下游一样存在着东西不同的文化区。从山东中南部到徐淮平原的青莲岗—大汶口文化（公元前 5300—前 2400 年）是有近三千年历史的相当发达的农业文化，这使人联系到史书上所称的东夷。在东夷中无疑还包含着不同的族团。东夷是殷商的先人，当他们被西方来的羌人之后的周人击败后，一部分和周人一起融合进入了华夏族团，也有一部分是被驱逐出走他方。这一部分中可能有上面说到过出海的和绕道东北去朝鲜半岛和日本群岛的人，但大部分却走向南方。

我这个假说的根据是我在 1930 年代对朝鲜族人体类型的分析。在我的硕士论文里，我曾在朝鲜人体质资料中看到有大量和江苏沿海居民相同的 B 型，即圆头体矮的类型。这种类型又见于广西大瑶山瑶人的体质测量资料中。如果这些资料的分析是可信的话，就容易作出把这两个地方的人在历史上联系起

来的推想。由于我自己的体质类型分析的研究工作中断已久，资料又都遗失，只能凭记忆作出上述的提示。<sup>①</sup>

我这种推论受到我的一位老师潘光旦教授的支持。他根据文字史料和在福建畬民地区的实地观察，曾提出过一种见解，凭我的记忆简述如下：

我们可以从徐、舒、畬一系列的地名和族名中推想出一条民族迁移的路线。很可能在春秋战国时代的东夷中靠西南的一支的族名就是徐。他们生活在黄河和淮河之间，现在还留下徐州这个地名。据《新中国的考古发现和研究》徐国在西周时期曾是一个较强的国家，春秋时仍然不衰，公元前 512 年被楚灭亡。近年在江西西北部接连出土春秋中期徐国铜器，应该不是偶然，或许与徐人的迁徙有关。<sup>②</sup> 从这一时期的文献中可以看到这块地区被居民称作舒。潘先生认为畬字和徐是同音，徐人和舒人可能即是畬人的先人。他又以瑶畬都有盘瓠传说，这个传说联系到了

---

① 关于瑶族的体质及推论，作者已有修正和补充，见《费孝通文集》第 13 卷，《从史禄国老师学体质人类学》。

② 《新中国的考古发现和研究》，第 317 页。

徐偃王的记载，认为过山榜有它的历史根据，只是后来加以神话化罢了。这一批人，后来向长江流域移动，进入南岭山脉的那一部分可能就是瑶。从南岭山脉向东，在江西、福建、浙江的山区里和汉族结合的那一部分可能是畲，另外有一部分曾定居在洞庭湖的一带，后来进入湘西和贵州山区的可能就是苗。潘先生把苗和瑶联系了起来，是因为他们在语言上同属一个系统，称苗瑶语族，表明他们可能是从一个来源分化出来的。

如果东夷中靠西的那部分经过两千年的流动，现在还留着一些后裔，保留了他们的民族特点，成为瑶、苗和畲，那么东夷中靠东的那一部分又怎样了呢？这一部分可能联系上苏北青莲岗文化直到长江下游的河姆渡—良渚文化，也就是春秋战国时期吴、越人的活动地区。这地区在三国时期经常使得统治这地区的孙氏政权头痛的是山区里到处都有的越人。这些不能不使我联想到这一系列新石器时代的文化就是吴越文化的底子。

浙江南部直到广东沿海考古资料还不够完整。但是广东石硖文化的发现，使考古学者得出一种见解，它和赣江流域、长江中下游甚至远达山东沿海等地诸原始文化，不

断发生直接、间接的交往和相互影响，并且越到后来联系越广越远，而断定这沿海地区始终是紧密相联的。<sup>①</sup> 这些线索使我产生一种设想，这种相联不仅是民族间的交往，而且有相近的种类的底子，就是说，从山东到广东的整个沿海地带曾经是古代越人或粤人活动的区域。三国时吴国有山越，其先浙南有瓯越，福建有闽越，广东在汉代建有南越（粤）国，其西到广西还有骆越，都以越或粤名其人，可以认为是一个系统的人。

许多民族学者把古代的越人联系到现在分布在西南各省壮侗语族民族，直到东南亚，如广西的壮族，贵州的布依族、侗族、水族，云南的傣族。如果这个历史联系是可信的话，则可以把他们联上历史上沿海的越人。现在沿海的越人已经都融合成了汉族，而这个越人系统至今还保住了西南一隅，主要居住在山区的盆地里从事农业，这些地区的山腰和山上却住有苗瑶和其他山地小民族。这样一个分布颇广，人数又众的越人系统究竟怎样形成的历史，我们还没有具体材料来予以说明。

---

<sup>①</sup> 《新中国的考古发现和研究》，第166页。

以上是长江下游、沿海和带到一点西南边境上的情况。现在让我们看一看长江中游的情况。

从新石器时代江汉平原的大溪—屈家岭—青龙泉文化之后，从地区上说，接下去就是楚文化了。春秋战国时代的楚国还保留着相当强烈的地方色彩。著名的屈原《楚辞》还是“书楚语，作楚声，记楚地，名楚物”。楚在中原人眼中还是南蛮，连楚建国后五代孙熊渠自己还说：“我蛮夷也，不与中国之号谥。”在楚国统治下有许多小邦，有人计算达六十个之多，也就是说它曾是一个与中原华夏并峙的多元统一体。它的地域很广。《淮南子》里有言：“昔者楚人地南卷沅湘，北绕颍泗，西包巴蜀，东裹郢邳，颍汝以为洫，江汉以为池……中分天下。”楚还派人西进云南，占有滇池地区。

楚是一个农业经济发达、文化高超的国家。但是秦灭楚后，楚汉相争事实上还是存在，项羽是在四面楚歌之中，无面目见江东父老而自杀的。楚汉合并在统一体中也是经过一个相当长的过程的。

早在秦代，汉人已越南岭进入珠江流域，广西桂林还有秦渠留做见证。但是汉族文化越岭入粤尚在汉代，当时的南



越王事实上还是一个强大的地方政权。但是南岭山脉以南地区要成为以汉人为主的聚居区，还需要近千年的时间。从海南岛的民族结构可以看得到这地区的历史层积。最早在该岛居住的是黎人，语言属壮侗语系，自成一语支，表示和同一语族的其他语支早已分开。由此可以推测在沿海还是越人居住的时代，有一部分已越海居住到了这岛上。继着黎人迁入的是另一部分说壮侗语系的人，定居在海岛北部，称临高人，语言和今壮人相同，至今自认是汉人。其后，大约在明代，又有说瑶语的人移入，他们被人称为苗人，至今也自称苗人。按我上述的推测，他们是向南走得最远的瑶人了。其后到了宋元才有大量汉人移入，主要是住在该岛的沿海地区。

## 十、中国西部的民族流动

让我们回到中华大地的西部，至今是少数民族聚居的地方，即黄土高原、青藏高原和云贵高原，加上天山南北的新疆。这个广大地区考古资料比中原及沿海地区为少，



远古的历史还不太清楚。但是已经知道的是在中国找到最早的猿人遗骨化石是在云贵高原（云南元谋县），加上上面已说过的旧石器及新石器的遗留，可以断定在这些西部高原上很早已有人类居住。

从史书的文字记载中，早期在中原之西居住的人统称戎。贴近中原，今宁夏、甘肃这一条黄河上游的走廊地带，正处在农业和牧业两大地区的中间，这里的早期居民称作羌人，牧羊人的意思。羌人可能是中原的人对西方牧民的统称，包括上百个部落，还有许多不同的名称，古书上羌氏常常连称。它们是否同一起来源也难确定，可能在语言上属于同一系统。《后汉书》说他们是“出自三苗”，就是被黄帝从华北逐去西北的这些部落。商代甲骨文中有关字，当时活动在今甘肃、陕西一带。羌人和周人部落有姻亲关系，所以周人自谓出于姜嫄，在周代统治集团中羌人占重要地位，后来成为华夏族的重要组成部分。

从历史上看，作为一个保持着民族特点的集团来说，羌人和中原一直维持着密切关系，是甘陕一带戎夏之间的强大集团。其中党项羌在公元1038年至1227年间曾建立过西夏国，最盛时包括今宁夏、陕北和甘肃、青海、内蒙

古的一部分，与辽、金先后成为与宋代鼎峙的地方政权，从事农牧业，有自己的类似汉文的方块文字。自从西夏政权被蒙古人击溃后，羌人的下落在汉文的史料中就不常出现了。可能大多数已和当地汉人及其他民族融合。至今仍自认是羌人的有约一百万人（1964年普查时只有约五十万人），聚居在四川北部，有一个羌族自治县。

羌人在中华民族形成过程中起的作用似乎和汉人刚好相反。汉族是以接纳为主而日益壮大的，羌族却以供应为主，壮大了别的民族。很多民族包括汉族在内从羌人中得到血液。

让我从西端的藏族说起。据汉文史籍记载，藏族属于两汉时西羌人的一支。西藏有“发羌”，发古音读 bod，即今藏族自称。发羌是当时青藏高原上许多部落之一，而且和甘青诸羌人部落有来往。藏族有三个语支，即藏语、嘉戎语、门巴语。有些语言学者把羌语、普米语、珞巴语都归入藏语支，也有把嘉戎语归入羌语支。一说西夏语实际是嘉戎语，即羌语。这说明在藏语和羌语间存在着密切关系。嘉戎语主要分布在四川的阿坝藏族自治州，说嘉戎语的人都被认为是藏族。

藏语本身还分三种差距较大的方言：卫藏方言主要分布在西藏自治区大部分地方，康方言主要分布在四川的甘孜、云南的迪庆及青海的玉树等藏族自治州；安多方言分布在甘肃的甘南、青海的一些藏族自治州。藏语的复杂性反映了这个民族的多元格局。即使不把羌人作为藏族的主要来源，羌人在藏族形成过程中的重要作用也是无可怀疑的。

藏族在历史上是一个强大的民族，它不仅统一过青藏高原，而且北面到达帕米尔高原，占领过新疆南部，东面到达过唐代的首都长安和四川的成都平原，南面到滇北和当时的南诏国对峙。在他们的强大时期，当地各族人民受到他们的控制。这些人也就被称为藏人。现在阿坝地区还有一种被称为“黑番人”，有些学者认为他们是古代氏人的后裔。在六江流域的走廊里还发现出门说藏语，回家说另一种语言的藏人。这些显而易见的是融而未合的例子。

如果语言的系统能给我们一些民族间历史关系的线索，汉语和藏语的近亲关系也支持了我在上面所提到的羌人是汉藏之间的联结环节的假设。从这个线索再推一步，我们又看到了和藏语近亲的彝语。而彝语的来源有许多学者也认为是羌语。胡庆钧教授在《中国大百科全书》彝族条目里

是这样说的：“约在四千至五千年以前，羌人早期南下支系与当地土著部落融合为氐（濮）。氐系‘羌之别种’……公元4世纪初，羌人无弋爰剑之后自甘、宁、青一带河湟地区南下，到岷山以东，至金沙江畔，发展为武都、广汉、越嶲诸羌……是羌人南下的较晚支系。”

彝族在1982年人口普查时有545万人，如果加上彝语系统的哈尼、纳西、傈僳、拉祜、基诺等族，将有755万人。在少数民族中仅次于壮族，超过了回族。彝族所居住的横断山脉，山谷纵横，构成无数被高山阻隔的小区域，其间交通不便，实际上属于同一族类的许多小集团，分别各自有他们的自称，也被他族看成不同的民族单位。现在说彝语的人已被认为是属于不同名称的五个民族。即是包括在彝族范围之内的人，也还有诺苏、纳苏、罗武、米撒泼、撒尼、阿西等不同自称。

当蒙古军队进攻南宋，道出四川、云南、贵州时，彝语系统的各集团大多联合起来进行抵抗，出现了一个统一的名称：罗罗。这个名称在民间一直沿用到解放时。但因为被认为是一种歧视的辱称所以被废止了，而采用彝这个名称。

彝族在云贵高原长期在各地掌握过地方权力。元明两代均利用彝族本族的统治者作为臣属于中央政权的土司，是一种间接统治的方式。清代通过“改土归流”，进行直接统治，部分交通方便的地区，由于大量的汉人移入，在公元1746年有人记载在东川、乌蒙等地已经是“汉土民夷，比屋而居……与内地气象无异”。

彝族的社会发展是很不平衡的，即使在解放前夕，在城镇上还自认是彝族的社会上层和汉人往来中表面上已辨不出有什么差别，而且在地方政治和经济上还掌握着实权。但在偏僻的山区如四川的凉山，却还保持着其特有的奴隶制度，并成为独立的“小王国”，不受区外权力的控制。

从客观上看，云贵高原的民族格局中实际上存在着六种民族集团。一是在南部及西南边境上多属壮侗语族的民族，主要是傣族。他们是早就住在这地方的土著，还是由东方沿海地区移入这山区的人，现在还难说。二是从北方迁入的彝语系统的民族。三是早在这地区居住的土著民族。按考古学上的遗留来看，这是一块人类的发源地，不大能想象没有遗留人种。但是现存的知识，还不能明确他们和现在的民族有什么关系。可能大多已淘汰，或是和外

来的移民同化了。有人认为现有的仡佬族和仡佬族，散居于贵州、广西一带，系旧称僚人的后裔，可能是这地区较早的居民。四是早在春秋战国时代已开始从中原来的移民，见之于历史的最早有楚国的庄蹻带兵进入滇池地区。到汉代从四川进入云贵高原的交通已经开辟，《史记》的作者司马迁就到过云南，滇池附近还发现了汉代的金印。明代及以后大批汉人移入云贵各省是有史可稽的。五是以上各种人的混血。白族可能是其中之一。六是一些跨境的说南亚语系的民族，如佤、德昂、布朗等族，很可能是从境外移入的。

为了提供西南部分更完整的面貌，还得简单说一说处在青藏高原、黄土高原及云贵高原之间的那个四川盆地。这个盆地适于农业，很早就有蜀人和巴人在此生息。根据现有的历史知识说，早在商代的甲骨文中已见到“蜀”字，那是四川盆地的古国。在周人伐商的战争中已有蜀人的参预。蜀人主要活动地区在四川西部。建立过地方政权，后来被秦所灭，而且据说置蜀郡后中原有大量移民入蜀，蜀人也就并入了汉族。

巴人的来源历史上没有明确记载，传说是廩君之后，



起源于“武落钟离山”，有人考证在今湖北境内。他们的活动地区是在四川东部、陕西南部、湖北和湖南西部。西周初期在汉水流域建立巴国，被秦灭后，巴人作为一个民族集团也就湮没无闻了。1950年代潘光旦教授考察湘西土家族，认为是巴人的后裔。土家族在中华人民共和国初期，并没有被列入少数民族中，因为当时被认为是汉族的一部分。他们在生活和语言上和汉人已极相近。但是自从承认他们是一个民族单位后，湘、鄂、黔接壤地区很多过去自报汉族的，申请改正为土家族。1964年人口普查时自报土家族的只有52万人，1982年普查时达280万人，在十八年中增长了五倍。这说明有许多已长期被吸收入汉族中的非汉民族，在意识上还留有融而未合的痕迹。

## 十一、中华民族格局形成的几个特点

以上我把中华民族多元一体格局形成的过程择要勾画出一个草图。中华民族的近百年和西方列强的对抗中成为自觉的民族实体，但是作为一个自在的民族实体是经过上



述的历史过程逐步形成的。说到这里，我可以把从这个格局里看到的几个应注意的特点简述如下：

（一）中华民族多元一体格局存在着一个凝聚的核心。它在文明曙光时期，即从新石器时期发展到青铜器时期，已经在黄河中游形成它的前身华夏族团，在夏、商、周三代从东方和西方吸收新的成分，经春秋战国的逐步融合，到秦统一了黄河和长江两大流域的平原地带。汉继秦业，在多元的基础上统一成为汉族。汉族的名称一般认为到其后的南北朝时期才流行。经过两千多年的时间向西方扩展，融合了众多其他民族的人，到目前人数已超过 9.34 亿（1982 年），占中华民族总人口的 93.3%。其他五十五个少数民族人口总数是 6720 万，占 6.7%。

汉族主要聚居在农业地区，除了西北和西南外，可以说凡是宜耕的平原几乎全是汉族的聚居区。同时在少数民族地区的交通要道和商业据点一般都有汉人长期定居。这样汉人就大量深入到少数民族聚居地区，形成一个点线结合、东密西疏的网络，这个网络正是多元一体格局的骨架。

（二）同时值得重视的是，少数民族聚居地区占全国面积一半以上，主要是高原、山地和草场，所以少数民族

中有很很大一部分人从事牧业和汉族主要从事农业形成不同的经济类型。中国的五大牧区均在少数民族地区，从事游牧业的人都是少数民族。

我们所谓少数民族聚居地区这个概念是指有少数民族聚居在内的地区，所以并不排斥有汉族居住在内，甚至在人数上可以占多数。少数民族占当地人口 10% 以上的有八个省（区）：内蒙古（15.5%）、贵州（26%）、云南（31.7%）、宁夏（31.9%）、广西（38.3%）、青海（39.4%）、新疆（59.6%）、西藏（95.1%），其中占一半以上的只有两个民族自治区。在这些地区，有些是汉族的大小聚居区和少数民族的聚居区马赛克式地穿插分布；有些是汉人占谷地，少数民族占山地；有些是汉人占集镇，少数民族占村寨；在少数民族的村寨里也常有杂居在内的汉户。所以要在县一级的区域里，除了西藏和新疆外，找到一个纯粹是少数民族的聚居区是很不容易的，即在乡一级的区域里也不是常见的。在这种杂居得很密的情形下，汉族固然也有被当地民族吸收的，但主要还是汉族依靠这深入到各少数民族地区的这个队伍，发挥它的凝聚力，巩固了各民族的团结，形成一体。

（三）从语言上说，只有个别民族，如回族，已经用汉语作为自己民族的共同语言外，少数民族可以说都有自己的语言。有些民族，如满族，在日常生活中还经常用满语通话的已经很少，认得满文的普通老百姓则更少了，他们都用汉语汉文来表达自己的思想，杰出的，有我在上面提到的语言学家罗常培和文学家老舍。还有些民族自称有自己的民族语言，但经研究其实已经使用汉语方言，如畲族。有自己语言的民族中有十个民族有自己的文字，但群众里用文字的则只有几个民族，如藏文、蒙文、维文、傣文、朝鲜文等，有些虽有文字，但识字的人很少。少数民族中和汉人接触多的大多已学会汉语。我 1950 年代初到广西和贵州访问少数民族时，当地各族的男子大多能和我用当地汉语方言通话。但是他们和同族的人通话时则用自己的语言。1980 年代我去内蒙古访问，就遇到有不会汉语的蒙族，也有不会蒙语只会汉语的蒙族。在不同少数民族间通话的媒介也多种多样，有以汉语交谈，有各用自己语言交谈，也有用对方的语言交谈，也有用当地通用的某一种少数民族语言交谈。这方面还缺乏具体的调查，但一般来说，汉语已逐渐成为共同的通用语言。解放后，人民政府的政策

是各民族都有使用自己语言文字的权利，并列入宪法。

（四）导致民族融合的具体条件是复杂的。看来主要是出于社会和经济的需要，虽则政治的原因也不应当忽视。即在几十年前的民国时代，在贵州还发生强迫苗族改装剪发的事，但是这种直接政治干预的效果是不大也不好的，因为政治上的歧视、压迫反而会增加被歧视被压迫的人的反抗心理和民族意识，拉开民族之间的距离。从历史上看，历代王朝，甚至地方政权，都有一套对付民族关系的观念和政策。固然有些少数民族统治者，如北魏的鲜卑族，入主了汉族地区后奖励、甚至用行政手段命令他们自己的民族和汉族同化，但大多数的少数民族王朝是力求压低汉族的地位和保持其民族的特点。结果都显然和他们的愿望相反。政治的优势并不就是民族在社会上和经济上的优势。满族是最近也是最明显的例子。

在历史上，秦以后中国在政治上统一的时期占  $2/3$ ，分裂的时期占  $1/3$ ，但是从民族这方面说，汉族在整个过程中像雪球一样越滚越大，而且在国家分裂时期也总是民族间进行杂居、混合和融化的时期，不断给汉族以新的血液而壮大起来。

如果要寻找一个汉族凝聚力的来源，我认为汉族的农业经济是一个主要因素。看来任何一个游牧民族只要进入平原，落入精耕细作的农业社会里，迟早就会服服帖帖地、主动地融入汉族之中。

重复提一下，现在那些少数民族聚居的地方，大都是汉人不习惯的高原和看不上眼的草原、山沟和干旱地区，以及一时达不到的遥远的地方，也就是“以农为本”的汉族不能发挥他们优势的地区。这些地区只要汉族停留在农业时代对他们是不发生吸引力的。在农业上具备发展机会的地方，汉族几乎大都占有了，甚至到后来还要去开垦那些不适宜农业的草原，以致破坏牧场，引起农牧矛盾和民族矛盾。这一切能不能作为农业经济是汉族得到壮大的主要条件的根据呢？看来正是汉族的两腿已深深地插入了泥土，当时代改变，人类已进入工业文明的时候，汉族要从泥土里拔出这两条腿也就显然十分吃力了。

（五）组成中华民族的成员是众多的，所以说它是个多元的结构。成员之间大小悬殊，汉族经过两千年的壮大，已经有 9.34 亿人，是当今世界上人数最多的民族。其他五十五个民族人口总共 6720 万人，其中还包

括“未识别”的大约 80 万人，所以把他们称作少数民族。其中超过 100 万人口的一共十五个民族，最大的是壮族（1300 万人），人数不到 100 万而超过 50 万人口的有三个民族，人数在 50 万以下 10 万以上的有十个，10 万以下 1 万以上的有十五个，1 万以下 5000 以上的有一个，5000 以下的有七个，其中在 2000 人以下的有三个，人数最少的是珞巴族（1066 人）。高山族因缺乏台湾部分的统计，没有列入计算。

各民族人口从 1964 年普查到 1982 年普查均有增长，少数民族总人口增长 68.42%，平均年增长率 2.9%，高于汉族（分别为 43.82% 及 2.0%）。增长最多的是土家族，十八年中增长 4.4 倍。这很明显，并不是出于自然增长，而是由于在这几十年中大批以前报作汉族的改报了土家族。这种情形，在其他少数民族同样发生。汉族原是有许多非汉民族融合进来的。如果推溯其祖先所属的民族来规定自己的民族，那就可以有大量人口从汉族中划出去。当然问题是在怎样来规定“所属民族”的标准了。

同样的难题出现在所谓“未识别”的民族，意思是这些人的民族成分还不明确。这类人总数约有 80 万。其中包



括两类，一类是不能确定是汉人或不是汉人；一类是他们属于哪个少数民族没有确定。这种辨别工作我们称为“民族识别”。这并不是指个人而言，而是指：一些集团自称不是汉族，但是历史资料证明是早期移入偏僻地区的汉人，因种种原因不愿归入汉族。又有一些集团是从某些非汉族中分裂出来，不愿接受原来民族的名称。这些人就归入“未识别民族”的总类里。这说明，民族并不是长期稳定的人们共同体，而是在历史过程中经常有变动的民族实体。在这里我不能从理论上多加发挥了。

（六）中华民族成为一体的过程是逐步完成的。看来先是各地区分别有它的凝聚中心，而各自形成了初级的统一体。比如在新石器时期在黄河中下游都有不同的文化区，这些文化区逐步融合出现汉族的前身华夏的初级统一体，当时长城外牧区还是一个以匈奴为主的统一体和华夏及后来的汉族相对峙。经过多次北方民族进入中原地区及中原地区的汉族向四方扩散，才逐步汇合了长城内外的农牧两大统一体。又经过各民族流动、混杂、分合的过程，汉族形成了特大的核心，但还是主要聚居在平原和盆地等适宜发展农业的地区。同时，汉族通过屯垦移民和通商在各非



汉族地区形成一个点线结合的网络，把东亚这一片土地上的各民族串联在一起，形成了中华民族自在的民族实体，并取得大一统的格局。这个自在的民族实体在共同抵抗西方列强压力下形成了一个休戚与共的自觉的民族实体。这个实体的格局是包含着多元的统一体，所以中华民族还包含着五十多个民族。虽则中华民族和它所包含的五十多个民族都称为“民族”，但在层次上是不同的。而且在所有承认的五十多个民族中，很多本身还各自包含更低一层次的“民族集团”。所以可以说，在中华民族的统一体之中存在着多层次的多元格局。各个层次的多元关系又存在着分分合合的动态和分而未裂、融而未合的多种情状。这就提供了民族学研究者富有吸引力的研究对象和课题。

## 十二、瞻望前途

放眼未来，中华民族的格局会不会变？它的内涵会不会变？这些问题只能作猜测性的推想。

首先应当指出，中华民族在进入 21 世纪以前已产生了

两个重大的质变。第一，过去几千年来的民族不平等的关系已经不仅在法律上予以否定，而且事实上也作出了重大的改变。自从1949年新中国成立以后，民族平等已成为了根本性的政策，而且明确地写入了宪法。为实现民族平等制定了民族区域自治法。凡是少数民族聚居的地方都实行区域自治，建立自治地方的自治机关，由各少数民族自己管理自己的事务。少数民族的语言和风俗习惯要受到其他民族的尊重，改革与否由各族人民自己决定。少数民族由于历史原因一般说来经济文化过去缺乏发展的条件，所以国家制定一系列对少数民族的优惠政策。这些政策的落实，使很多过去隐瞒自己民族成分的人敢于和乐于公开要求承认他们是少数民族了。

第二，中国开始走上工业化和现代化的道路。开放和改革成了基本国策，闭关锁国的局面已一去不能复返，从“以农立国”转变到工业化的过程中，对各民族的发展提出了新的问题。如果我以上的叙述和分析是符合历史事实的话，依靠农业上的优势而得到壮大起来的汉族首先遭到了必须改变经济结构的挑战。在他们聚居的地方原本多是在适宜于发展农业的地区，这些地区工业所需的原料是比

较贫乏的，而过去对汉族缺乏吸引力，一向是少数民族聚居的地方却正是工业原料丰富的地区。同时，工业的发展需要科技和文化知识，而在这方面少数民族一般说来低于汉人的水平。要由少数民族自己利用本地区的资源去发展本地区的工业是有很困难。这些具体情况会怎样影响民族的格局呢？

如果我们要坚持在中华民族里各民族平等和共同繁荣的原则，那就必须有民族间互助团结的具体措施。这正是我们当前必须探索的课题。

如果我们放任各民族在不同的起点上自由竞争，结果是可以预见到的，那就是水平较低的民族走上淘汰、灭亡的道路，也就是说多元一体中的多元一方面会逐步萎缩。我们是反对走这条路的，所以正在依“先进帮后进”的原则办事，先进的民族从经济、文化各方面支持各后进的民族的发展。国家对少数民族地区不仅给优惠政策，而且要给切实的帮助，现在我们正在这样做。

第三，还可以提出一个问题：少数民族的现代化是否意味着更大程度的汉化？如果是这样，各民族共同繁荣是否指向更大的趋同，而同样削弱多元一体格局中多元这一

头呢？这固然是存在的一种可能性，但是，我是这样想的：一个社会越是富裕，这个社会里的成员发展其个性的机会也越多；相反，一个社会越是贫困，其成员可以选择的生存方式也越有限。如果这个规律同样可以用到民族领域里的话，经济越发展，亦即越是现代化，各民族间凭各自的优势去发展民族特点的机会也越大。在工业化的过程中，各民族人民生活中共同的东西必然会越来越多，比如为了信息的交流，必须有共同的通用语言，但这并不妨碍各民族用自己的语言文字发展有自己民族风格的文学。通用的语言可以帮助各民族间的互相学习、互相影响而促进自己文学的发展。又比如，各民族都有其相适应的生态条件。藏族能在海拔很高的高原劳动和生活，他们就可以发挥这项特点成为发展这地区的主力，并通过和其他地区的其他民族互通有无来提高各民族的经济水平。我想到这些情况，使我相信只要我们能及早注意这个问题，我们是有办法迎接这个挑战的。在现代化的过程中，通过发挥各民族团结互助的精神达到共同繁荣的目的，继续在多元一体的格局中发展到更高的层次。在这层次里，用个比喻来说，中华民族将是一个百花争艳的大园圃。我愿意用这个前景鼓励自己和

结束这篇论文。

1988 年 8 月 22 日

### 参考书目

1. 中国社会科学院考古研究所：《新中国的考古发现和研究》，文物出版社 1984 年版。
2. 陈连开：《关于中华民族的含义和起源的初步探讨》，《民族论坛》1987 年第 3 期；《中华新石器文化的多元区域性发展及其汇聚与辐射》，《北方民族》1988 年第 1 期；《我国少数民族对祖国历史的贡献》，北京书目文献出版社 1983 年版。
3. 徐杰舜：《汉民族历史和文化新探》，广西人民出版社 1985 年版。
4. 贾敬颜：《汉人考》，《中国社会科学》1985 年第 6 期。
5. 谷苞：《论正确阐明古代匈奴游牧社会的历史地位》，《民族学研究》1985 年第 3 期；《论中华民族的共同性》，《新疆社会科学》1985 年第 6 期；《再论中华民族的共同性》，《新疆社会科学》1985 年第 6 期。

学》1986年第1期；《论西汉政府设置河西四郡的历史意义》，《新疆社会科学》1984年第2期。

6. 国家民委民族问题五种丛书编委会《中国少数民族》编写组：《中国少数民族》，人民出版社1981年版。

7. 国家民委财经司：《民族工作统计提要（1949—1986）》，1987年版。

8. 《中国大百科全书·民族卷》，中国大百科全书出版社1986年版。

9. 费孝通：《民族研究文集》，民族出版社1988年版。

## 建议阅读书目

1. 康有为：《欧洲十一国游记》（上海广智书局，1905—1907年初版；社会科学文献出版社，2007年校注版）
2. 吴文藻：《社会学的中国化》（商务印书馆，2010年版）
3. 李济：《中国民族的形成》（哈佛大学出版社；1923年英文版；江苏教育出版社，2005年中文版）
4. 傅斯年：《民族与古代社会》（河北教育出版社，2002年版）
5. 顾颉刚、史念海：《中国疆域沿革史》（商务印书馆，1940年初版；商务印书馆，1999年再版）
6. 费孝通：《论人类学与文化自觉》（华夏出版社，2004年版）
7. 吴晗、费孝通等：《皇权与绅权》（上海观察社，1948年版；天津人民出版社，1988年再版）
8. 钱穆：《中国文化史导论》（商务印书馆，1994年版）
9. 王铭铭主编，杨清媚、张亚辉副主编：《民族、文



明与新世界——20 世纪前期的中国叙述》（世界图书出版公司，2010 年版）







# 中国文化论坛简介

中国文化论坛成立于 2004 年，其宗旨为：立足于 21 世纪中国文明的历史处境，以跨学科的合作方式，从具体问题切入，重新认识中国文明的过去、现在和未来，促进对全球化时代中国文明主体性的理论思考和实践关怀。

论坛于 2005 年 6 月 18 日至 20 日在北京香山饭店召开了“首届中国文化论坛：中国大学的人文教育”，由韦钰任会议名誉主席，甘阳为执行主席。会议论文集《中国大学的人文教育》已由北京三联书店出版（2006 年）。

第二届中国文化论坛年度大会于 2006 年 8 月 23 日至 24 日在北京卧佛寺举行，会议主题为“乡土中国与文化自觉”，由杨振宁、杜维明任名誉主席，黄平为执行主席。会议论文集《乡土中国与文化自觉》已由北京三联书店出版（2007 年）。

第三届中国文化论坛年度大会于 2007 年 8 月 1 日至 2 日在北京卧佛寺举行，会议主题为“孔子与当代中国”。会议名誉主席

为金耀基，执行主席为陈来。会议论文集《孔子与当代中国》已由北京三联书店出版（2008 年）。

第四届中国文化论坛年度大会于 2008 年 7 月 5 日至 7 日在广东汕头大学举行，会议主题为“中国人文社会科学三十年”，执行主席为陈春声、朱苏力。会议论文集《中国人文社会科学三十年》已由北京三联书店出版（2009 年）。

第五届中国文化论坛年度大会于 2009 年 7 月 29 日至 30 日在上海社会科学院举行，会议主题为“西学在中国：五四运动 90 周年的思考”，执行主席为童世骏。会议论文集《西学在中国：五四运动 90 周年的思考》已由北京三联书店出版（2010 年）。

第六届中国文化论坛年度大会于 2010 年 8 月 16 日至 17 日在北京举行，会议主题为“中国的可持续发展：挑战与未来”，执行主席为余永定。会议论文集《中国的可持续发展：挑战与未来》已由北京三联书店出版（2011 年）。

第七届中国文化论坛年度大会于 2011 年 8 月 6 日至 7 日在北京举行，会议主题为“理想政体：古今中外的探求”，执行主席为王绍光。会议论文集《理想政治秩序：中西古今的探求》已由北京三联书店出版（2012 年）。

在首届论坛“中国大学的人文教育”的共识基础上，为推动

我国大学通识教育的发展，中国文化论坛于2007年7月26日至31日与清华大学合作举办了首届文化素质通识教育核心课程讲习班。该届授课教师为彭林、甘阳、李学勤、汪晖、刘小枫。

第二届文化素质通识教育核心课程讲习班于2008年6月29日至7月4日在汕头大学举行。该届授课教师为钱致榕、朱鸿林、朱苏力、刘小枫、王绍光。

第三届通识教育核心课程讲习班于2009年7月23日至28日在复旦大学举行。该届授课教师为潘公凯、朱维铮、张汝伦、赵辰、王铭铭。

第四届通识教育核心课程讲习班于2010年8月10日至15日在北京大学举行。该届授课教师为李猛、张旭东、刘小枫、甘阳、强世功。

第五届通识教育核心课程讲习班于2011年7月31日至8月5日在北京大学举行。该届授课教师为陈来、张旭东、吴飞、吴增定、甘阳。

## 中国文化论坛理事会构成

### 顾 问

杜维明 金耀基 李泽厚 韦钰 王元化 许倬云 杨振宁

### 理事长

董秀玉

### 理 事

陈来：清华大学哲学系教授，国学研究院院长

陈春声：中山大学历史系教授，副校长

甘阳：中山大学人文高等研究院院长，博雅学院院长，通识教育总监

黄平：中国社会科学院研究员

刘小枫：中国人民大学文学院教授/重庆大学古典研究中心主任

童世骏：华东师范大学哲学系教授，党委书记

汪晖：清华大学中文系、历史系教授，人文与社会科学高等研究所所长

王绍光：香港中文大学政治与公共行政系讲座教授

王晓明：上海大学文化研究系教授/华东师范大学中文系紫江讲座教授

余永定：中国世界经济学会会长/中国社会科学院学部委员

朱苏力：北京大学法学院教授

[ G e n e r a l     I n f o r m a t i o n ]

书名 = 超越新战国

作者 = 王铭铭著

页数 = 2 2 3

S S 号 = 1 3 0 7 0 1 9 6

出版日期 =    2 0 1 2 . 0 8

出版社 =    北京市：生活·读书·新知三联书店